فهرست این مجموعه شرح زیر است

- حدیث الجنان والنوق
- رساله فارسی در حکمت
- رساله در ابطال یعقوب بن اسحق کندی
- الهیات شرح اشارات خواجه نصیر طوسی

1

بسم الله

حديث الجنان والنوق

علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن محبوب عن محمد بن اسحق المدني عن ابي جعفر عليه السلام قال ان رسول الله
صلى الله عليه وآله سئل عن قول الله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا فقال يا علي ان الوفد لا يكونون
الا ركبانا اولئك رجال اتقوا الله فاحبهم الله عز وجل واختصهم ورضي اعمالهم فسماهم
المتقين ثم قال له يا علي اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انهم ليخرجون من قبورهم و
ان الملائكة لتستقبلهم بنوق من نوق العز عليها رحائل الذهب مكللة بالدر و
الياقوت وجلائلها الاستبرق والسندس وخطمها جدل الارجوان تطير بهم الى المحشر
مع كل رجل منهم الف ملك من قدامه وعن يمينه وعن شماله يزفونهم زفا حتى ينتهوا
بهم الى باب الجنة الاعظم وعلى باب الجنة شجرة ان الورقة منها ليستظل تحتها
الف رجل من الناس وعن يمين الشجرة عين مطهرة مزكية قال فيسقون منها شربة
فيطهر الله بها قلوبهم من الحسد ويسقط عن ابشارهم الشعر وذلك قول الله عز وجل
وسقاهم ربهم شرابا طهورا من تلك العين المطهرة قال ثم يصرفون الى عين اخرى
عن يسار الشجرة فيغتسلون فيها وهي عين الحيوة فلا يموتون ابدا قال ثم يوقف
بهم قدام العرش وقد سلموا من الآفات والاسقام والحر والبرد ابدا قال
فيقول الجبار جل ذكره للملائكة الذين معهم احشروا اوليائي الى الجنة ولا توقفوهم
مع الخلائق فقد سبق رضاي عنهم ووجبت رحمتي لهم وكيف اريد ان اوقفهم
مع اصحاب الحسنات والسيئات قال فتسوقهم الملائكة الى الجنة فاذا انتهوا
بهم الى باب الجنة الاعظم ضرب الملائكة الحلقة ضربة تصر صريرا فيبلغ صوت صريرها
كل حوراء اعدها الله عز وجل لاوليائه في الجنان فيتباشرن بهم اذا سمعن صرير الحلقة
فيقول بعضهن لبعض قد جاءنا اولياء الله فيفتح لهم الباب فيدخلون الجنة وتشرف عليهم
ازواجهم من الحور العين والآدميين فيقلن مرحبا بكم فما كان اشد شوقنا اليكم ويقول
لهن اولياء الله مثل ذلك فقال علي يا رسول الله اخبرنا عن قول الله عز وجل غرف من فوقها غرف مبنية

مبنية من فوقها غرف بماذا بنيت يا رسول الله فقال يا علي تلك غرف بناها الله
عز وجل لاوليائه بالدر والياقوت والزبرجد سقوفها الذهب محبوكة
بالفضة لكل غرفة منها الف باب من ذهب على كل باب منها ملك موكل به
فيها فرش مرفوعة بعضها فوق بعض من الحرير والديباج بالوان مختلفة
والمسك والكافور والعنبر وذلك قول الله عز وجل وفرش مرفوعة اذا ادخل
المؤمن الى منازله في الجنة ووضع على رأسه تاج الملك والكرامة البس
حلل الذهب والفضة والياقوت والدر المنظوم في الاكليل تحت التاج
قال والبس سبعين حلة حرير بالوان مختلفة وضروب مختلفة منسوجة بالذهب
والفضة واللؤلؤ والياقوت الاحمر فذلك قوله عز وجل يحلون فيها من اساور
من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير فاذا جلس المؤمن على سريره اهتز
سريره فرحا فاذا استقر لولي الله منازله في الجنان استأذن عليه الملك الموكل
بجنانه ليهنئه بكرامة الله جل وعز اياه فيقول له خدام المؤمن من الوصفاء
والوصائف مكانك فان ولي الله قد اتكأ على اريكته وزوجته الحوراء تهيأ له
فاصبر لولي الله قال فتخرج عليه زوجته الحوراء من خيمة لها تمشي مقبلة وحولها
وصائفها وعليها سبعون حلة منسوجة بالياقوت واللؤلؤ والزبرجد هي
من مسك وعنبر وعلى رأسها تاج الكرامة وعليها نعلان من ذهب مكللتان
بالياقوت واللؤلؤ وشراكهما ياقوت احمر فاذا دنت من ولي الله
فهم ان يقوم اليها شوقا فتقول له يا ولي الله ليس هذا يوم تعب ولا نصب
فلا تقم انا لك وانت لي قال فيعتنقان مقدار خمسمائة عام من اعوام
الدنيا لا يملها ولا تمله قال فاذا فتر بعض الفتور من غير ملالة نظر الى عنقها
فاذا عليها قلائد من قصب من ياقوت احمر وسطها لوح صفحته درة مكتوب
فيها انت يا ولي الله حبيبي وانا الحوراء حبيبتك اليك تناهت نفسي والي تناهت
نفسك ثم يبعث الله اليه الف ملك يهنؤنه بالجنة ويزوجونه بالحوراء قال فينتهون

الى اول باب من جنانه فيقولون للملك الموكل بابواب جنانه استاذن لنا على
ولى الله فان الله بعثنا اليه تهنئة فيقول لهم الملك حتى اقول للحاجب
فيعلمه بمكانكم قال فيدخل الملك الى الحاجب وبينه وبين الحاجب ثلث جنان
حتى ينتهى الى اول باب فيقول للحاجب ان على باب العرصة الف ملك ارسلهم
رب العالمين ليهنئوا ولى الله وقد سألونى ان اذن لهم عليه فيقول الحاجب
انه ليعظم على ان استاذن لاحد على ولى الله وهو مع زوجته الحوراء
قال وبين الحاجب وبين ولى الله جنتان قال فيدخل الحاجب الى القيم
فيقول له ان على باب العرصة الف ملك ارسلهم رب العزة يهنئون ولى
الله فاستاذن لهم فيتقدم القيم الى الخدام فيقول لهم ان رسل الجبار
على باب العرصة وهم الف ملك ارسلهم الله يهنئون ولى الله فاعلموه
بمكانهم قال فيعلمونه فيؤذن للملائكة فيدخلون على ولى الله وهو فى
الغرفة ولها الف باب وعلى كل باب من ابوابها ملك موكل به فاذا
اذن للملائكة بالدخول على ولى الله فتح كل ملك بابه الموكل به قال فيدخل
القيم كل ملك من باب من ابواب الغرفة قال فيبلغونه رسالة الجبار
جل وعز وذلك قول الله عز وجل والملائكة يدخلون عليهم من باب
من ابواب الغرفة سلام عليكم الى آخر الآية قال وذلك قوله عز وجل
واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا يعنى بذلك ولى الله وما هو فيه من الكرامة
والنعيم والملك العظيم الكبير ان الملائكة من رسل الله عز ذكره يستاذنون
عليه فلا يدخلون عليه الا باذنه فذلك الملك العظيم الكبير قال
والانهار تجرى من تحت مساكنهم وذلك قول الله عز وجل تجرى من تحتها
الانهار والثمار دانية منهم وهو قوله عز وجل ودانية عليهم ظلالها
وذللت قطوفها تذليلا من قربها منهم يتناول المؤمن من النوع الذى يشتهيه من الثمار
بفيه وهو متكئ وان الانواع من الفاكهة ليقلن لولى الله يا ولى الله كلنى قبل ان
تاكل هذا قبلى قال وليس من مؤمن فى الجنة الا وله جنان كثيرة معروشات وغير
معروشات وانهار من خمر وانهار من ماء وانهار من لبن وانهار من عسل فاذا دعا

قطوفها جناه

الظلال جمع ما اظلك من سحاب ونحوه صح

ولى

ولى الله بغذائه اتى بما تشتهى نفسه عند طلبه الغذاء من غير ان يسمى شهوته قال ثم يتخلى
مع اخوانه ويزور بعضهم بعضا ويتنعمون فى جناتهم فى ظل ممدود فى مثل ما بين
طلوع الفجر الى طلوع الشمس واطيب من ذلك ولكل مؤمن سبعون زوجة حوراء
واربع نسوة من الآدميين والمؤمن ساعة مع الآدمية وساعة يخلو بنفسه على الارائك
متكئا ينظر بعض المؤمنين الى بعض وان المؤمن ليغشاه شعاع نور وهو على
اريكته ويقول لخدامه ما هذا الشعاع اللامع لعل الجبار لحظنى فيقول
له خدامه قدوس قدوس جل جلاله بل هذه حوراء من نسائك ممن
لم تدخل بها بعد اشرفت عليك من خيمتها شوقا اليك وقد تعرضت
لك واحبت لقاءك فلما ان رأتك متكئا على سريرك تبسمت نحوك شوقا
اليك فالشعاع الذى رأيت والنور الذى غشيك هو من بياض ثغرها و
صفائه ونقائه ورقته فيقول ولى الله ائذنوا لها فتنزل الى فيبتدر اليها
الف وصيف والف وصيفة يبشرونها بذلك فتنزل اليه من خيمتها وعليها سبعون حلة
منسوجة بالذهب والفضة مكللة بالدر والياقوت والزبرجد صبغهن المسك
والعنبر بالوان مختلفة يرى مخ ساقها من وراء سبعين حلة طولها سبعون
ذراعا وعرض ما بين منكبيها عشرة اذرع فاذا دنت من ولى الله اقبل الخدام
بصحاف الذهب والفضة فيها الدر والياقوت والزبرجد فينثرونها عليها ثم
يعانقها وتعانقه فلا تمل قال ثم قال ابو جعفر اما الجنان المذكورة فى الكتاب
فانهن جنة عدن وجنة الفردوس وجنة نعيم وجنة المأوى قال ان لله عز وجل جنانا
محفوفة بهذه الجنان وان المؤمن ليكون له من الجنان ما احب واشتهى يتنعم فيهن كيف
شاء واذا اراد المؤمن شيئا انما دعواه اذا اراد ان يقول سبحانك اللهم فاذا قالها
تبادرت اليه الخدام بما اشتهى من غير ان يكون طلبه منهم او امر به وذلك قول الله جل

ويخرد دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام يعني الحذاق قال
وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين يعني بذلك عندما يقضون من لذاتهم من
الجماع والطعام والشراب يحمدون الله عز وجل عند فراغهم واما قوله اولئك
لهم رزق معلوم قال العلماء الحذاق في يوم ... اولياء الله قبل ان يطلبوه اتاه
واما قوله عز وجل فواكه وهم مكرمون قال لانهم لا يشتهون شيئا في الجنة الا اكل سوا

الحمد من رزق الجنة

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلي وآلهما خير آل اعلم ان التوحيد على قسمين توحيد الانبياء
وتوحيد الاولياء فتوحيد الانبياء هو التوحيد الظاهر وهو دعوة العباد الى عبادة المطلق من عبادة الآلهة
المقيدة او الى اثبات اله واحد ونفي آلهة كثيرة لقوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم
الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله ولقول النبي صلى الله عليه و
آله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهذا هو الموسوم بالتوحيد الالوهي وتوحيد
الاولياء هو التوحيد الباطن وهو دعوة العباد الى مشاهدة وجود مطلق من وجودات مقيدة او الى اثبات
وجود واحد ونفي وجودات كثيرة لقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ولقول النبي صلى
الله عليه وآله لو دليتم لهبط على الله وهذا هو الموسوم بالتوحيد الوجودي وليس غير هذين التوحيدين توحيد
واما توحيد الحق ذاته بذاته وليس له مدخل في هذا الباب وان جعله البعض واكثر المشايخ قسما من اقسام
التوحيد لان غرضنا هو بيان التوحيد التوحيد المخصوص المتعلق بالسالك او العباد مطلقا لا الحق تعالى كذا

من جامع الاسرار سيد حيدر آملي قدس سره

الفصل الاول في الوجود وانه هو الحق اعلم ان الوجود من حيث هو هو غير الوجود الخارجي
والذهني اذ كل منهما نوع من انواعه فهو من حيث هو هو اي لا بشرط شيء غير المقيد بالاطلاق والتقييد ولا هو كلي ولا جزئي
ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته تعالى ولا كثير بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه ومقاماته
المنبه عليها بقوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وعاما وخاصا وواحدا وكثيرا
من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر لانه موجود في الخارج لا في موضوع او ماهية لو وجدت لكانت
لا في موضوع والوجود ليس كذلك والا يكون كالجواهر المتعددة المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه فيلزم احتياجه الى
وكونه زائدا على نفسه وليس بعرض لانه عبارة عما هو موجود في موضوع او ماهية لو وجدت لكانت في موضوع بل
والوجود ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن ان يكون موجودا في موضوع بل موجود بنفسه وذاته لا
بامر آخر يغايره عقلا او خارجا وايضا لو كان عرضا لكان قائما بموضوع موجود قبله بالذات فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وايضا وجودهما زائدان عليهما والوجود لا يمكن ان يكون زائدا على نفسه اذ وجود الوجود نفسه فلو كان زائدا لكان

لكان زائدا على نفسه ولانه ما هو جزء في تعريفهما لكونه اعم منهما فهو غيرهما وليس امرا اعتباريا كما يقول الظالمون بحجبهم
في ذواتهم عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم سواء كانوا عقولا او نفوسا او غيرهما كما قال عليه السلام
كان الله ولم يكن معه شيء وكون الحصة شرط الشيء امرا اعتباريا لا يوجب ان يكون لا بشرط الشيء كذلك فليس الوجود
ضد عقلية وجوده بمعنى ان العدم غير داخل في مفهومه كالوجوب والامكان للواجب والممكن وهو اعم الاسماء باعتبار عمومه
واسقاطه على الماهيات صحيح لعروض مفهوم العدم المطلق والمضاف في الذهن عند تصورهما لذلك يحكم العقل بالاعتبار
بينهما وامتناع احدهما وامكان الآخر فكل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام وهو اظهر من كل شيء
تحققا وانيته حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع الاشياء ماهية وحقيقة فصدق فيه ما قال اعلم الخلق في دعائه ما عرفناك حق
معرفتك ولا يحصل شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وقوام الاشياء به لان الوجود لو لم يكن
لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج فهو مقومها بل هو عينها اذ هو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في
العين والعلم فيسمى بالماهية وبالاعيان الثابتة كما نبينه في الفصل الثالث ان شاء الله تعالى فلا واسطة بينه وبين
العدم كما لا واسطة بين الموجود والمعدوم مطلقا والماهية الحقيقية واسطة بين وجودها الخاص وعدمها او المطلق
الاعتبارية لا يحصل لها في نفس الامر والكلام فيما له تحقق فيه ولا ضد له ولا مثل لانهما موجودان متخالفان او
متساويان مخالفان جميع الحقائق بوجود اضدادها وحصول امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء والوجود من حيث هو
واحد لا يمكن ان يحصل مقابله وجود آخر ويحصل الضدان وهو والمثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين
وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين اذ كل منهما يستلزم سلب الآخر واختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل
واما في الوجود فيتحد الجهات كلها فان الظهور والبطون وجميع الصفات الوجودية المتقابلة مستهلكة في عين الوجود
فلا مغايرة الا في اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه فكل
الجهات المتغايرة من حيث وجودها في العقل عين باقيها ولكونها تجتمعان ايضا اذ لولا وجود ما ينافيه لما اجتمع وعدم
اجتماعهما في الوجود الخارجي الذي هو نوع من انواع الوجود المطلق لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو ولا يقبل
الانقسام والتجزي اصلا خارجا وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل فلا حد له ولا يقبل الاشتداد والضعف
في ذاته لانهما لا يتصوران الا في الحال القار كالسواد والبياض الحالين في المحلين او الغير القار متوجها الى غاية

ما من مراتب الزيادة والنقصان كالحركة ولا الزيادة والنقصان والشدة والضعف يقع عليه بحسب ظهوره و
خفائه في بعض مراتبه كما في قار الذات كالجسم وغير قار كالحركة والزمان وهو خير محض وكل ما هو خير فهو منه وهو قائم
بذاته لذاته اذ لا يحتاج في تحققه الى امر خارج عن ذاته فهو القيوم الثابت بذاته والمثبت لغيره وليس له ابتداء والا
لكان محتاجا الى علة موجدة لامكانه حينئذ ولا له انتهاء والا لكان معروضا للعدم فيوصف بضده او يلزم الانقلاب
فهو ازلي وابدي فهو الاول والاخر والظاهر والباطن لرجوع كل ما ظهر في الشهادة او بطن في الغيب اليه وهو بكل
شيء عليم لاحاطته بالاشياء بذاته وحصول العلم لكل عالم انما هو بواسطته فهو اولى بذلك بل هو الذي يلزمه جميع الكمالات
وبه تقوم كل من الصفات كالحيوة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك فهو الحي القيوم العالم
المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء اخر اذ به تلحق الاشياء كمالاتها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في
صورة مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة مستهلكة في مرتبة احديته ظاهرة
في واحديته وهو حقيقة واحدة لا تكثر فيها وكثرة ظهوراتها وصورها لا تقدح في وحدة ذاتها وتعينها وامتيازها
بذاتها لا بصفة زائدة عليها اذ ليس في الوجود ما يغايره ليشترك معه في شيء ويتميز عنه بشيء وذلك لا ينافي ظهورها في
مراتبها المتعينة بل هو اصل جميع النعوت الصفاتية والاسمائية والمظاهر العلمية والعينية وكما ان وحدته لا تقابل
الكثرة هي اصل الوحدة المقابلة لها وهي عين ذاتها الاحدية والوحدة الاسمائية المقابلة للكثرة التي هي ظل تلك الوحدة
الاصلية الذاتية ايضا عينها من وجه ومظهر الكثرة اذ به تدرك الاشياء كلها كما ستعرف انشاء الله وهو نور محض اذ
نور ظاهر بذاته ومظهر لغيره اذ به يدرك الاشياء كلها ونور السموات الغيوب والارواح وارض الاجسام لانه
يوجدها ويحفظها ومنبع جميع الانوار الروحانية والجسمانية وحقيقته غير معلومة لما سواه وليست عبارة عن الكون والامر
الحصول والتحقق والثبوت ان اريد بها المصدر لان كلا منها عرض حينئذ ضرورة وان اريد بها ما يراد بلفظ الوجود
فلا نزاع كما اراد اهل الله بالكون وجود العالم وحينئذ لا يكون شيء منها جوهرا او عرضا كما مر ولا معلوما بحسب حقيقته و
ان كان معلوما بحسب انيته والتعريف اللفظي لا بد ان يكون بالاشهر لتعلق العلم والوجود اشهر من غيره ضرورة والوجود
العام المنبسط على الاعيان في العلم ظل من ظلاله لتقيده بعمومه وكذا الوجود الذهني والوجود الخارجي ظلان لذلك
الظل لتضاعف التقيد واليه الاشارة بقوله الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فهو الوجود
الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية
المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته الداعي مظاهره باعيانه الى عين جمعه ومرتبة الوهيته اخبر
بلسانهم انه بهويته مع كل شيء وبحقيقته مع كل حي ونبه ايضا انه عين الاشياء بقوله هو الاول والاخر والظاهر

والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم فكونه عين الاشياء بظهوره في ملابس اسمائه وصفاته في عالمي العلم
والعين وكونه غيرها باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عما يوجب النقص والشين وتنزهه عن الحصر والتعيين
وتقدسه عن سمات الحدوث والتكوين وايجاده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامها في
القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم
لله الواحد القهار وكل شيء هالك الا وجهه وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب او من صورة
الى صورة في عالم واحد فالمهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين
بحسب حبه ظهور اياته ورفع اعلامه ورايته فتكثر بحسب الصور وهو على وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية
وهو يدرك حقائق الاشياء انما يدرك حقيقة ذاته لا بامر اخر كالعقل الاول وغيره لان تلك الحقائق ايضا
عين ذاته حقيقة وان كانت غيرها تعينا ولا يدركه غيره كما قال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
ولا يحيطون به علما وما قدروا الله حق قدره ويحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد ومن عباده لعطفا منه
ورحمة لئلا يضيعوا اعمارهم بما لا يمكن حصوله واذا علمت ان الوجود هو الحق علمت سر قوله تعالى وهو معكم اينما
كنتم ونحن اقرب اليه منكم وفي انفسكم افلا تبصرون وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله الله
نور السموات والارض والله بكل شيء محيط وكنت سمعه وبصره وسر قوله عليه السلام لو دليتم بحبل
لهبط على الله وامثال ذلك من الاسرار المنبهة للتوحيد بلسان الاشارة تنبيه
للمستبصرين من اهل النظر الوجود واجب لذاته اذ لو كان ممكنا لكان له علة موجدة
فيلزم تقدم الشيء على نفسه لان الممكن في وجوده يحتاج الى علة موجودة وهو غير موجود عندنا لكونه
اعتباريا لانا نقول لا نسلم ان الاعتباري لا يحتاج الى علة فانه لا يتحقق في العقل الا باعتبار المعتبر فهو
علة واجبة المعتبر لا يتحقق في الخارج الا بالوجود او عند زوال الوجود عنه مطلقا لا يكون الا عدما محضا فلو كان اعتباريا
لكان جميع ما في الوجود ايضا اعتباريا اذ المهيات منفكة عن الوجود امور اعتبارية وهو ظاهر البطلان ويعقل الشيء
نفسه لا يخرج عن كونه امرا حقيقيا ولان طبيعة الوجود من حيث هي حاصلة للوجود الخاص الواجب وهو في الخارج
فيلزم ان يكون الطبيعة موجودة فيه لكن لا توجد زائدا عليها والا لو كانت ممكنة لكانت محتاجة الى علة ضرورة

من كلام الشيخ الرئيس

اما بعد فان غرض المستمر عرس الجد للبلوغ الى درجة الوصليين فليقصد بعلاج ذكر الله الى قمع سورة النفس و
ايقاظ القلب عن سنة الغافلين وتراود ما الفكر لاذابة تخييل الواردين وتبرأ عن جولة الفكر وموة الذكر بالتأمة
الى رب العالمين وكل ذلك داخل في قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين
وخلاصة في نسيان المخلوق لاستغراق في ذكر الله الا ان الذكر لا تخلص عن الكسبان مع انتشار الحواس
في مهواتها فلزم لا زجها ولا يصفو الذكر مع سورة النفس فوجب حفظها ولا يدوم الذكر مع اصغاء القلب
الى حديث النفس فتعين مراقبتها ولا يستجلي الذكر واسرار ملتفت الى غير المذكور فتحتم قبضة فاذا حضر منه
الذكر برمته عن الزمان نبت الذكر في السر وبرزت عروقه في القلب وطلعت اغصانه في الغيب والمرت
المعارف كل عرق وغصن في اللسان والسمع والبصر واليد والرجل وفي القوله تعالى لنهدينهم سبلنا
وهذا محل الكفاية وموضع البصرة والرعاية حرج العبد عن حركته ووقع في حفظ الله وحرزه لقوله ان الله لمع
المحسنين فمبدأ ان يفتتح الاخر بذكر الله اللسان على سبيل الجزم وهو مجاهدته فيصح امر القلب بالذكر
وحراسة القلب مجاهدته ثم يصح الاستغراق في الذكر والتطلع الى تجلي المذكور ثم هذا تجلي المذكور فالمراقبة لما
يبدو من قصده وخاطره مجاهدة وكل مجاهدة ثمرة في درجتها ونوع من الثمرات منه وقصاراه لكل ذلك ضرب منزل
الشكسه منه وجوده

فصل سیم بدانکه اهل الله فرموده اند که حقیقت وجود بحسب تعین مجرد از اعتبارات چون تقیید
بمعنی خارجی و عموم و خصوص و وحدت و کثرت و غیر ذلک و گفته اند که موجودات را با وجود سه اعتبار میشود یکی آنکه
وجود ایشان با وجود جایز الانفکاک باشد عقلا و خارجا چنانکه وجود اعراض چون حقایق ممکنات دوم آنکه جایز الانفکاک
باشد عقلا نه خارجا چنانکه وجود مقتضی ذات او بود چنانکه حقیقت وجود باعتبار متکلمین سوم آنکه وجود ایشان او
جایز الانفکاک نباشد نه عقلا و نه خارجا چنانکه حقیقت او عین وجود باشد و حقیقت وجود را درین مرتبه ... ده اند و این
سه مرتبه را در امر حسی تمثیل نموده اند بقمر و شمس و نور که نور جایز الانفکاک است از قمر عقلا و خارجا و از شمس
عقلا نه خارجا و جایز الانفکاک نیست از نور نه عقلا و نه خارجا انفکاک چیزی از نفس خود ممکن نیست و مراد از آن
این سخن همانست که وجود دلیلی را ... حقیقت وجود ... چنانکه ... سایر حقایق بلکه حقیقت وجود نیز بر خلاف سایر
حقایق بر ضمیمه امری دیگر موجود نیست و از سابقه ترکیب و افتقار دور نه آنکه در حکم تحدید این حقیقت کرده باشند ما

بالتصریح بیان او فرموده یا بتسمیه نموده زیرا که مقرر نزد ایشان آنست که حقیقت وجود مجرد از اعتبارات و اضافات و
صفات و عدم التعین و الاسم نیست نه محکوم علیه است بحکمی و نه معرف بحدی و رسمی و نه مشار الیه باشاره حسی و عقلی
و معلوم از وجه جزئی نیست که ازان سخن اعتبار درین وجه نموده اند که چون نزد بعضی ازان حقیقت ضروری واقعست که
از اطلاق لفظ بر وی هیچ حقیقت بدو اقرب از حقیقت وجود نیست از جهت عموم و شمول و بساطت و اطلاق یا باعتبار
آنکه مبدا آثار سایر حقایقست در علم و در عین جمعا و فردا لاجرم تعبیر از آن کرده میشود غایت تحقیق مقام آنستکه
چون حقیقت وجود بعلم خویش و شئون خود ظهور کرده دو اعتبار یافت و معتبر شده ظاهریت بخویش مظهریت شئون
خویش و آن حقیقت باعتبار ظاهریت بخویش وجود شده و باعتبار مظهریت شئون خویش سایر حقایق و
هر یک ازان دو مقام اگرچه منسوب بثبوت اعتبارست ولکن مرتبه وجود انسب و اقرب است بدو از سائر
حقایق از جهت آنکه او ظاهرست در مظاهرات و موجود فی الخارج و سایر حقایق و مظاهرات مظهر و غیر موجود و ازین گفته شده
که الوجود هو الظاهر بنفسه و المظهر لغیره و الموجد بنفسه و الموجد لغیره لاجرم نزد وحده وصول مبدأ ان عبارت بلفظ وجود
و الوجود الفاظ نموده و در بعضی ازو نه آنکه آن حقیقت وجود نسبتی با موجد صحت حمل و مصحح تسبیح و تعبیر است و الله اعلم
سلسله آنچه معلوم است از وجود درین عنوان گرد او را آمده اند تمام صور علمیه و عینیه است با آنکه بانضمام او بهاست
آثار هر چه در خارج ظاهر میشود با آنکه ظاهر بعضی مظهر للغیر است هر ظاهر و وجود نیست و باطن این مرتبه که وجود است مجرد از
این اعتبار و از سایر اعتبارات است عین حقیقت وجود خواهد بود چه رجوع هر حقیقت به تجرد از اعتبارات بدان حقیقت است
پس محل اعتبار حصول امتیاز عبارت اطلاق صورت معلومه وجود ... آن حقیقت آنکه باطن وجود که بمعلوم هیچ احدی
حقیقت واحد تعالی است و الیه یرجع الامور کله فصل حقایق ممکنات یکی از اعتبار معتبر اند ... و
شرط لا شیء ... ظاهر و ... الاطلاق و حقیقت وجود در این مرتبه هر نیست و آن اطلاق از اطلاق
حقیقت وجود از سایر حقایق بدین اعتبار است و در آن حقیقت یکی نه جزئی و نه عام و نه خاص ... اعتبارات معتبر در حقایق
معلومه اند و آن حقیقت مجرد از اعتبارات هیچ وجه معلوم نیست اگر چه در ذات ... الدرجات هم معقول و هم محسوس
و هم مطلق و هم مقید و هم کلی و هم جزئی هم عام و هم خاص است هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم لیس کمثله
شیء و هو السمیع البصیر فصل معبود واحد تعالی بر دو نوع است یکی معبود ذات مجرد از جمیع اعتبارات که از آن سوی
مطلق و غیب الغیب گویند و ازین رو جز ... او معلوم هیچ احدی نیست و محل تفکر و تدبر نه و یحذرکم الله نفسه والله رؤف

بالعباد دوم ادراک او باعتبار ظهور در مراتب تنزلات و این نیز دو وجه است اول ادراک بسیط و آن ادراکیست که
شعور با ادراک و بی شعور باشد چنانکه حقیقت مدرک شده و این ادراک بر همه حاصل است و ادراک مدرک در نزد عقلا وجود است
و ادوار نمایه ظهور و قرب از نظر مدرک محجوب شده چون احجار سواد ارمد برگ الوان و اشکال فسبحان من احتجب بالنور
و اختفی بفرط الظهور دوم ادراک مرکب که محل فکر و نظر و مناط خطا و صواب است و تفاوت و تفاضل میان اهل عرفان
بدانست و نهایه این ادراک هم عجز است از ادراک سبحان من لم یجعل طریق الی معرفته الا بالعجز عن معرفته قال اهل
التحقیق هو الظاهر تارة لمن تر و نظر و محجوب بما عمی جحد بما فاد بر و اشکر معلوم فرحمه قبلی بالاشارة و مجهول
فرحمه التجرد وخلع الازار فصل دوم در ترتیب تنزلات بدانکه ذات متعالیه با عزّ وحدت
مشتمل است بر اعتبار اینکه آن شئون ذاتیه میگویند و آن عبارتست از امور بالقوه از لوازم که از شئون
ایشان قابلیه و استعداد ظهور است در علم نه در عین و اعیان ثابته عبارة از صور آن شئون اند در ظهور علمی و
اکوان عبارة از صور آثار و احکام آن اعیان در ظهور عینی و آن ذات متعالیه را که همه وراء مراتب علمیه و عینیه
است به نفس بدان اعتبارات تعینات غیر متناهیه حاصل شده و آن تعین الکلی و تنزل نام کنند و مراتب
تجلیات آن هم است غیب روح و مثال و جسم و انسان و این پنج مرتبه را حضرات خمس میگویند مرتبه اول حضرت
غیب است بدانکه اول تعینی که از غیب هویت ظاهر شده و آن تعین ذاتی است باعتبار الاطلاق اعتبار اطلاق وحدت
صرف است و قابلیتی که اصل جمیع قابلیات است و آن قابلیه مجرد است از جمیع صفات و اعتبارات و قابلیه اتصاف
بجمیع آن پس این مرتبه باعتبار اول احدیتست و آن تعین اول حضرت غیب است و باعتبار ثانی واحدیتست و آن تعین
دوم آن حضرت است لاجرم وحدت را حکم برزخیست و واسطه است بین الاعتبارین با وجود اینکه عین ظاهر من وجه است و این
مرتبه اول مرتبه را جمع الجمع و حقیقة الحقائق و مرتبه محمدیه و مقام او ادنی میگویند و او باطن قاب قوسین است که قوس وجوب
و قوس امکانست که صورة اول تعین اول است به تفصیل ما فیه اجمال و در این مرتبه حقایق بعضها عن بعض
سر آیه قوسین وجوب و امکان برزخست و انسان کامل میان ایشان مرتبه مستجمع آمده بر دو مرتبه یکی مرتبه
الهیست و آن مرتبه جامعه جمیع تعینات فعلیه تأثیریه است که تفصیل آن عبارة از اسماء الهیه است که وحدت در
ایشان صحیح است و کثرت نسبی دوم مرتبه کونیه و آن مرتبه جامعه تعینات امکانیه انفعالیه قابلیه تأثریه است
و معنی القبول که تفصیل آن عبارة از اعیان ثابته و حقایق ممکنات و حقایق ثابتاست که کثرت در ایشان صحیح و
وحدت نسبی و مرتبه الهیه را باعتبار اتصال حقایق کونیه بکمالات مناسبه باستعدادات ایشان در خارج مرتبه ربو

ربوبیت میگویند مرتبه ثانیه حضرة ارواحست و آن را عالم امر و عالم ملکوت میگویند و عرشی را ملکوتست که
بحصول او برایشانست و هر یکی را خصوصیتیست خاصه که ظهور آن در وست بحسب مزاجی که او دارد و موجودات عالم امر نیز دو
قسم است یکی آنکه او را تعلق بعالم اجسام نیست در تدبیر و تصرف هیچ وجه از وجوه ایشان را کروبیان خوانند و
ایشان نیز بعضی اند که ایشان را شعوری بغیری نیست همه هیمان در جمال حضرة الوهیه و ایشان را ملائکه مهیمه گویند
و بعضی آن اند که وسائط فیض وجود اند و رئیس ایشان روح اعظم است و او در صف اولست و جبرئیل در صف آخر
روح اعظم را باعتباری قلم اعلا و باعتباری عقل اول میگویند قسم دوم آنکه او تعلقی با اجسام تعلق التدبیر
و التصرف و اهل تصرف را در سماوات اهل ملکوت اعلا گویند و در ارضیات اهل ملکوت اسفل میگویند و ارواح
ناریه که جن است از صنف ملکوت اسفل است مرتبه ثالثه حضرت مثالست و آن برزخیست میان عالم
ارواح و عالم اجسام در اشتمال ماده شبیه بروح و در قبول لون و طول و عرض و عمق و شکل و غیر آن شبیه
بجسم و هیچ موجود نیست که او را در هوا و سنت و او را آنچه نه تخلی است الا که از وی صورتی در وی ارتسام
یافته مناسب آن عالم و مناسب جمله او را عالم مثال نام کرده اند و او را خیال مطلق میگویند و محل این عالم لطیف
اینست عقد که شده او باشد نفس کلی آنچه قوة متخیله است با قوه نفسیه و بر وجود در ادر عالم ملک مثالیست متعقد
متصل بدان و خیال مطلق چون جدولیست که از بحر منشعب شده باشد و در بعضی که خانه تو است آن مستنیر شود
و منامات و معانی آن در خیال منفصل واقع میشود که ادراک آن میشود و طبیعت بقوای دماغیه و تجرد اجساد و
تروح ارواح و ظهور معانی مصوری که مناسب او باشد و تشبیه ذوات مجرده در صور اشباح جسمانیه بر
مثال مطلق واقع میشود و بباید که معلوم شود که برزخ دو قسمست یکی آنکه پس از نشاء دنیاوی از مراتب تنزلات
دوم آنکه بعد از نشاء دنیاویست از مراتب معارج و نفوس بشریه بعد از مفارقت از بدن در این برزخ می
باشند و برزخ اول را غیب امکانی و ثانی را غیب محالی میگویند بنابر آنکه آنچه در اول است ممکن
الظهور است در شهادت و آنکه در ثانیست ممتنع الرجوع بشهادت و تحقیقات عالم مثال زیاده بر آنست که درین
مختصر بیان کرده شود و الله اعلم مرتبه رابع حضرة جسم است و آن بر دو قسمست یکی علویات چون عرش و
کرسی و ایشان محیط اند و سماوات سبع با سیارات که در وی اند و ایشان محیط اند دوم سفلیات
که آن بسائط عنصریه اند که معدن و نبات و حیوانات اند و این عالم که مذکور شد مظاهر اند آنچه در عالم اجسام
است صوره و ظل انچیزیست که در عالم مثالست و آنچه در عالم مثالست صوره انچیزیست که در عالم

از واحدیت و همچنین در جمیع عوالم ظهور وجود در عالم انسان که ما به الضبط الوجود است اتم و اجمع است از ظهور
او در سایر عوالم و لهذا محل انواع علوم و ادراکات یعنی معقول و متخیل و محسوس است بخلاف سایر عوالم و سر تخصیص
عرش باستوی در الرحمن علی العرش استوی همین خصوصیت است بجهت آنکه حضرت کون جامع است
انسان کامل است و منشاء وجود او آنست که در مرتبه واحدیه احکام وحدت غالب بود و بعد از آن ظاهر شد
در مظاهر متفرقه تا آنکه احکام کثرت غالب آمد و آن مرتبه مدرک ذات خود نبود و ادراک غیر را نیز علی ما هو
عنها و بعد از آن ظاهر شد در مظاهر متعدده و در آن نیز مدرک ذات خود نمی توانست بود من حیث جامع
الکمالات زیرا که ظهور او در هر مظهر بحسب آن مظهر میشود لاجرم اراده مظهر کلی و کون جامع کرد که
بجهت جمعیتی که در نشاه او باشد جامع واقع شود میان مظهریت ذات و مظهریت اسما و صفات و افعال
تا بجمعیت خود ظاهر شود و رونق دهد ادراک ذات خود کند از حیثیت جامعه وجه کامله و بدین جامعه واحدیه جمعیه
که انسان راست مظهر صور کامله الهیه شده که ان الله خلق ادم علی صورته و او را استحقاق خلافت بدین
صورت است و جزئیه او را که جمع جمیع جزئیات الهیه است جز به عنایت نرسد و فرق میان المرسلین است الا
بربوبیت و مربوبیت و اگرچه عالم را انسان کبیر گفته اند هم بجهت جمالیست بر انسان و عالم صغیر گفته اند
از هم بحسب صورت است و بحسب معنی کبر او است بجهت جمعیت و چون او غایت مقصود افعال الهیست آخر
انواع واقع شده و بعد از او هر اصناف و اشخاص بظهور نمی آیند پس بدست بعد از او هر عدم محض
میان او و برزخ میان وجود و عدم و به یک جهت او کبر بعد منه مظلم است حامل حقیقت ظهور وجود شده و
حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا **فصل** در توحید ذات واجب الوجود بدانکه بطون
ذات اعیان ما بعد و هم صور ذات وجود است مجرد از اعتبارات پس ظهور مخصوص وجود باشد بشرط
با آثار اعیان و احکام آن و تعدد داخل در وجود واقع است بحسب ظهور آن آثار است نه آنکه وجود متعدد
شده با اعیان موجود شده باشد و وجود لذاته مقتضی وحدتست زیرا که در مقابل او عدم محض است و ممکن
لذاته مقتضی عدم و مرتبه ممکن باید وجود ممکن را از عدمی که مقتضی ذات او است بیرون آورد ظاهر شدن وجود
در مراتب ممکن وجود را از وحدت بیرون نمی برد و موجب تعدد او نمیگردد فهو الان علی ما علیه کان پس هر چه
از مرتبه غیر مطلق تا آخر مرتبه مظاهر یک وجود است که بحسب اطلاق و تجلیات و تعینات مسمی شده بمراتب و حضرات
او در هر مرتبه باسمی مستحق اطلاق اسم بود در مرتبه دیگر غلط و محظور است **فصل** آنکه موجود است
حقیقت وجود مطلق است و وجود مقید حقیقت وجود در هر دو یکیست و اطلاق و تعین و تقید نسبتی ذاتیه
حقیقت واحده بدان متعدد نمیشود و غیریت حقایق بعضی با بعض از جهت همین اعتبارات نسبتی است و عدم

ایشان با وجود از آن جهت است که هر یکی از ایشان تعین مخصوص است مر وجود واحد را نه آنکه وجود
مطلق در حقیقت مغایر ایشان باشد یا یکی از ایشان بنفس **فصل** غیریت حقایق را با حضرت وجود متمسک است
که ملاحظه آن این جمله شاعر معقد را تا بود یک نغمه مسکر دانسته از الجمله یکی عکس موج و حباب و بخار و سحاب
و مطر و سیل است نسبت با بحر که آن مطوران دریاست در اطواری که اندر وی حقیقت غیر آب نیست اگرچه
از روی صورت متغایرند و حال حوادث نسبت با حضرت وجود بر همین منوال است مسمی دیگر حقیقت حرف الف
متشکل است باشکال مختلفه در لفظ و خط و بر همین وجه وجود اصل همه موجودات متعینه است و او را هیچ
تعدد نه مگر در ضمن وجود متعدد پس اصل همه موجودات وجود واحد است که محتجب شده بتعینات
چون احدی الف به تشکلات او مسمی دیگر حقیقت عدد واحد محتجب بلباس تعدد واحد ظاهر است در مراتب
عدد بتکرار و موجد و مفصل مراتب او است چنانکه وجود نسبت با مراتب موجودات مسمی دیگر نور وجود متشابه
نور محسوس است و اعیان بمنزله زجاجهای ملونه و تنوع ظهور وجود در حقایق چون الوان مختلفه مرآت
ظهور او در حقیقت هر یک صحیفه بسایط اند بسیط ساده و صافی نیست و در حقایق کثیف کثیف با آنکه او
در نفس خود لطیف است و کثیف و بر همین و تیره ناظر واحد را در مرایای متعدده مختلفه عکوس نظیر آن
مختلف است بحسب اختلاف صورت مرایا در کمیه و کیفیه و کبر و صغر و استداره و صفا و کدورت و استطاله و
استوا و انحنا و غیر ذلک و در سلسلات دلالة ظاهره است بر وحدت وجود در عین کثرت و فی کل شیء له آیه
تدل علی انه واحد **فصل** چون وجود واحد تعالی عبارت است از ذات و جود را از صفت دوام ادراک
و تیره از غیبت و حجاب و علم در حق او تعالی حضوریست به حصول صورت علم او بذات خود ادای علم و عالم و معلوم
در اعتبار از هم ممتاز نمیشود و هم علم بمهیات اشیا و حقایق و شئونات ممکنات زیرا که آن حقایق همان ذات
متعالیه است متلبس با اعتبارات مخصوصه متمیزه بعضها عن بعض پس در علم بدیشان محتاج بصورت زایده نیست
و اراده در حق او به وجه وجوب تواند بود نه چون اختیار ما که مسبوق است بتردد میان دو امر ممکن الوقوع و مرجح احدی
بجهت مصلحتی و تحصیل فایده زیرا که او احدی الذات و احدی الصفات است علم او بذات خود و بحقایق اشیا یک
علمست و تردد و تجدد و اختلاف نسبت با او ممتنع است فالواقع منه واجب و ماعداه مستحیل و قدرت در حق او
تعالی علی الاطلاق است و آنکه گویند که بر محال قادر نیست بدان معنی است که محال قابلیت تاثیر قدرت ندارد نه آنکه
در قدرت قصوری باشد و نیز قدرت تابع اراده است و اراده مسبوق بعلم و معنی قل اتنبئون الله بما لا یعلم

السموات والارض می لرا در علم سولی نیست واز وجه نامی که ام بطاهر القول که اشاره بدانست که صحیح
در هیچ مشهد بهیچ وجه خصوصی دارد و لا جرم ما شر قدره در و خلاف ما علیه العلم بود و در علم حق تعالی خلاف
محالست وچون حکم او تعالی بعاضای ترتیب کرده مسببات بر اسباب کرده ما شر قدره مشروط
بقول شده که کاملست و سلسله ترتیب اسباب بدو منتهی شده و انما امره اذا اراد شیئا ان یقول
له کن فیکون بر حصص ارتعالی تحلیات و تعینات موجودات که بوجود آمده و می آید من الازل الی
الابد ندای جانفزای آن کلمه کن را باسماع قابلیات اسماع نموده با مثال مضمون ان انجاست باری
میکنند و عند الله تعالی آن مجموع دفعه واحده کائن و حاصل شده موجود و مشهود بود و نزد ما بیان ظهور
هر یکی بمناسبه مخصوصه مشروط بزمان خاص گشته واحدا بعد واحد از مکمن غیب بر منصه ظهور و
اعلان جلوه گری میکنند فصل حاصل که واجب تعالی بوجود عام منبسط گشته بسبب بر
جمیع مراتب همچنین گویند صفات او منبسط است بر مظاهر آن حصه بر حسب همان ظهور بوجود
محلله و مراتب متفاوت پس هیچ موجود نیست الا که بقدر قبول وجود در وعلم هست وهمچنین سایر صفات
وآن علم حصه در مظاهر گویند همان علم حصه الوهیت است وهمچنین سایر صفات فما سمع الا ما
یسمعه و ما علم عالم الا بعلمه پس حصه کامله که هست او راد و اعتبار است کلی اعتبار نسبه او بحق تعالی
وحده صرف و هویه مسامره ذاتی و کلی اعتبار نسبه او بمراتب اکوان و صفت باعتبار اول ازلی و ابدی و محض
کمالست و سایر نقصان و باعتبار دوم نقصان لاحق او بمسوده بجهه نقصان محل حاصلکه در صوره و
علم و قدره ما که هر یک از ان محصور و مقطوع و مشوب بضد خود است و عارف چون نظر دران میکند
نقصان را بعدم قابلیه محل نسبه میدهد و وصف را بمعدن اشاره نقص بحق اسناد میکند و اگر با نقصان
هم بدو اسناد کند آن اسناد نه و نه بحسب صرافه او هرنیه بلکه بحسب ظهور او در مجالی زیرا که شان متجلی
حصه کمال آنست که ظاهر شود در مجالی که بحسب محلیه نه بحسب خود والله اعلم

فصل ۲ در رضا قال الله تعالی لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتیکم رضا خوشنود شدن و آزرده

نگشتن و نقص انکار است چه در ظاهر و چه در باطن چه در دل و چه در قول و چه در عمل و اهل ظاهر را مطلوب این است که از حق

تعالی ایشان را امن باشد که از جحیم و عذاب او ایمن باشند و اهل حقیقت را مطلوب آن باشد که از خدای تعالی راضی

باشند و آن چنان بود که ایشان را هیچ حال از احوال مخالف نباشد حرکت و زندگی و بقا و فنا و رنج و راحت و سعادت و

شقاوت و غنا و فقر مخالف طبع نباشد و یکی را بر دیگری ترجیح ندهند و دانسته باشند که همه در همه از باری تعالی است و محبت

او تعالی در طبایع ایشان راسخ شده باشد پس اراده و مراد او هیچ خرید نطلبند و هر چه بر ایشان آید راضی باشند

از یکی از بزرگان این مرتبه بازگفته اند که معاذ سال عمر یافت که در مدت عمر لم یقل لشیء کان لیته لم یکن ولا لشیء لم یکن

لیته کان و از آن بزرگ پرسیدند که از رضا در خور خود چه یافته گفت از مرتبه رضا بوی من رسیده

است مع ذلک اگر ذات مرا بردوزخ پل سازند و خلق اولین و آخرین را بر آن پل بگذرانند و به بهشت رسانند

و مرا تنها در دوزخ کنند در دل من نیاید که چرا حظ مرا با نیست بخلاف حظوظ دیگران و هر که ترک دوی احوال

مخلوق که یاد کرده آمد در طبع او راسخ شود مر او را محصول آن باشد که واقع شود و از بعضی گفته اند که هر کسکه او را هر چه

آید باید پس هر چه او را باید آید و چون تحقق گشت که رضای خدای تعالی از بنده آنگاه حاصل شود که رضای بنده

از خدای حاصل باشد رضی الله عنهم ورضوا عنه پس ما دام که کسی را اعتراض بر امری از امور واقع شود و کان لیتها

کان در خاطر آید ما ممکن نباشد که در خاطر خدا او را بالست و سانست باشد بلکه ما بالحق و بالست او

همه ما است باشد و رضوان من الله اکبر در زبان بهشت را رضوان از آن خوانند که گفته الرضا باب الله

الاعظم چه هر کس بر رضا برسید به بهشت رسید و در هر چه نگاه کند صورت رحمت الهی نگرد که المؤمن ینظر

بنور الله چه باری تعالی را که موجد همه موجودات است اگر بر امری از امور انکار باشد آن امر را وجود محال

باشد و چون در هیچ امری انکار نباشد پس او را بر همه راضی باشد نه در هیچ تالف شود و نه هیچ حادث

مشاهده کرده و آن ذلک من عزم الامور ۹

فصل ۳ در تسلیم قال الله تعالی فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی

انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما تسلیم بازسپردن باشد و در این موضع مراد از تسلیم آنست که هر چه سالک

آن را بخود نسبت کرده باشد آن را با خدای بازسپارد و این مرتبه بالای مرتبه توکل است چه در توکل کار که با خدای میگذارد بمثابه

آنستکه او را وکیل میکند و نفس تعلق خود بآن کار را نفی میدارد و در تسلیم قطع آن تعلق میکند تا بر امری که آن را تعلق

با خود شمرده همه را متعلق باو داند و این مرتبه بالای مرتبه رضا باشد چه در رضا هر چه میکند موافق طبع او باشد و در مرتبه

تسلیم طبع خود موافق و مخالف طبع خود جمله با خدای سپرده باشد و او را طبع نمانده باشد تا امر موافق و مخالف باشد ولا یجدوا فی

انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما این مرتبه بالای آن مرتبه بود و چون محقق سالک بنظر

تحقیق بکرد خود را نه در حد رضا داند و نه در حد تسلیم چه در نزد وجود را با وجود حق تعالی مرتبه نهاده تا او را راضی بود و

موفق علیه باشد موافقتی باشد و حق باطل و این اعتبارات آنکه توحید است منتفی گردد فصل ۵ در اتحاد

قال الله تعالی ولا تجعل مع الله الهاً آخر توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد و توحید معنی اول شرط باشد در ایمان که مبدأ معنی

تصدیق باشد به آنکه خدای تعالی یکیست انما الله اله واحد و معنی دوم کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود و آن چنان

باشد که هر گاه موافق را نقص شود که در وجود جز باری تعالی نیست و نقص او را وجودی با انفراد مستقل نظر از کره بریده کند

و همه یکی داند و یکی بیند پس همه را کرده باشد در مرتبه وجود و از مرتبه لا شریک له فی الالهیة مرتبه وحده لا شریک له فی الوجود در شده

و در همه ماسوی الله حجاب او باشد و نظر بغیر الله شرک مطلق شمرد و بزبان حال گوید انی وجهت وجهی للذی فطر السموات

والارض حنیفا و مسلما وما انا من المشرکین فصل ۶ در وحدت قال الله تعالی فلا تدع مع الله الهاً آخر لا اله

الا هو توحید یکی کردن است و اتحاد یکی شدن آنجا ولا تجعل مع الله الهاً آخر و اینجا فلا تدع مع الله الهاً آخر چه در توحید شائبه

تکلفی هست که در اتحاد نیست پس هر گاه که یکی مطلق در همه راسخ شود ما هیچ وجه بدون الله تعالی نماند با اتحاد رسیده باشد

و اتحاد نه آنستکه جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا بل

آنستکه همه او را بیند بی تکلف آنکه گوید چون هر چه جز او است از او است پس همه یکی است بل چنانکه نور تجلی او تعالی پیدا شود

و غیر او محو بیننده و دیده نشد او شان همه یکی شود قال الله تعالی لمن الملک الیوم لله الواحد القهار وحده یکی

است و این بالای اتحاد است چه در اتحاد که بمعنی یکی شدن است بوی کثرت آید و در وحدت آن شائبه نباشد و اینجا سکون و حرکت

و فکر و ذکر و سیر و سلوک و طالب و مطلوب و نقصان و کمال همه منعدم شود اذا بلغ الکلام الی الله فامسکوا پایان سیر

در سلوک همه حرکت و این را موضع فنا در توحید خوانند قال الله تعالی کل شیء هالک الا وجهه در وحدت سالک و سلوک و سیر و مقصد

و طلب و مطالب نباشد کل شیء هالک این سخن بیان هم نباشد و نفی این سخن و بیان هم نباشد نفی و اثبات منعدم شوند و دوای علم

گره است انی العو و اثبات نباشد و نفی نفی و اثبات اثبات هم نباشد و او را فنا خوانند که معاد خلق با فنا باشد و همچنانکه مبدأ از عدم بود کما بدأکم

تعودون و مبدأ فنا از حد ریاکر است کل من علیها فان ویبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام فنا با معنی هم نباشد هر چه در نطق آید و هر چه

در وهم آید و هر چه عقل بدان رسد جمله مسبوق باین الدرج الادرکات انچه در این مختصر شرح اوصاف السالکین ایراد کرده شد بر این اثر کرده شد و الحمد لله رب

العالمین والصلوة علی سیدنا محمد واله اجمعین

فانما مثل النعم وكلامه [illegible]

مثل الدنيا [illegible]

[illegible]

عن النبي صلى الله عليه واله قال [illegible]

اما بعد [illegible]

ان القيامة [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه الإعانة في التتميم

رسالة لأبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي في القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة سددك الله
لدرك الحق وأعانك على حمل مستودعاته سألت أسعدك الله بطاعته أن أختصر لك قولا في النفس وأتى على الغاية التي إليها أجرى الفلاسفة
في ذلك مع اختصار لكتاب أرسطو في النفس ولست آلو جهدا في استكمال البلوغ إلى محبتك والمبادرة إلى ما سألت
ملخصا كافيا وفحصا شافيا إن شاء الله تعالى وبه القوة فنقول إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن وجوهرها
من جوهر الباري عز وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس وقد بين أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له
وأن جوهرها جوهر إلهي روحاني بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب وذلك أن
القوة الغضبية قد تتحرك على الإنسان في بعض الأوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس و
تمنع الغضب أن يفعل فعله أو أن يركب الغيظ وتردّه وتضبطه كما يضبط الفارس الفرس إذا هم أن
يجمح به أو يمده وهذا دليل بين أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير هذه النفس التي تمنع الغضب أن يجري
إلى ما يهواه لأن المانع لا محالة غير الممنوع لأنه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه فأما القوة الشهوانية فقد تتوق في بعض
الأوقات إلى بعض الشهوات فتفكر النفس العقلية في ذلك أنه خطأ وأنه يؤدي إلى حال ردية فتمنعها من ذلك وتضادها و
هذا أيضا دليل على أن كل واحد منهما غير الأخرى وهذه النفس التي هي من نور الباري عز وجل إذا هي فارقت البدن علمت كلما
في العالم ولا يخفى عليها خافية والدليل على ذلك قول أفلاطن حيث يقول إن كثيرا من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما تجردوا
عن الدنيا وتهاونوا بالأشياء المحسوسة انكشف لهم علم الغيب وعلموا ما يخفيه الناس في نفوسهم واطلعوا على سرائر
الخلق العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة فكيف إذا تجردت هذه النفس عن جسمها وفارقت
البدن وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه وقد صدق أفلاطن في هذا القياس فأصاب به البرهان
الصحيح ثم إن أفلاطن أتبع هذا القول بأن قال فأما من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالمآكل والمشارب المستحيلة إلى الجيف
وكان أيضا غرضه في لذة الجماع فليس سبيل للنفس العقلية إلى معونة هذه الأشياء الشريفة ولا يمكنها الوصول إلى التشبه
بالباري سبحانه ثم إن أفلاطن قاس القوة الشهوانية التي للإنسان بالخنزير والقوة الغضبية بالكلب والقوة العقلية
التي ذكرنا بالملك فقال من غلبت عليه الشهوانية وكانت غرضه وأكثر همته فقياسه قياس الخنزير ومن غلبت عليه الغضبية فقياسه
قياس الكلب ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية وكان أكثر دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض
العلم كان إنسانا فاضلا قريب الشبه من الباري سبحانه لأن الأشياء التي نجدها للباري عز وجل هي الحكمة والقدرة
والعدل والخير والجميل والحق وقد يمكن الإنسان أن يتشبه بهذه الأفعال بحسب طاقة الإنسان فيكون
حليما عدلا جوادا مؤثرا للحق والجميل ويكون هذا كله بنوع دون نوع الذي يكون للباري سبحانه وتعالى من قوته وقدرته

قدرته لأنها إنما اقتبست من نوره فصار فيها قدر ما يشاكله لقدرته لأنها أي النفس على رأي أفلاطن وجل الفلاسفة باقية
بعد الموت جوهرها كجوهر الباري عز وعلى في قوتها إذا تجردت وتعلم سائر الأشياء كعلم الباري بها أو دون ذلك برتبة
لأنها أودعت من نور الباري جل وعز وإذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في عالم العقل فوق الفلك صارت
في نور الباري ورأت الباري عز وجل وطابقت نوره وجلت في ملكوته فانكشف لها حينئذ علم كل شيء وصارت الأشياء
كلها بارزة لها كما هي بارزة للباري عز وجل لأنا إذا كنا في هذا العالم الذي قد ذكرنا فيها أشياء كثيرة بضوء الشمس
فكيف إذا تجردت بقوتها وصارت مطابقة لعالم الربوبية وصارت تنظر بنور الباري فهي لا محالة ترى بنور الباري
كل ظاهر وخفي وتقف على كل سر وعلانية وكان فيثاغورس يقول إن النفس إذا كانت وهي مرتبطة بالبدن تاركة
للشهوات متطهرة من الأدناس كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء انصقلت صقالا ظاهرا واتحد بها صورة
من نور الباري تحدث فيها ويتكامل فيها نور الباري بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبته من التطهير فتظهر فيها
صور الأشياء كلها ومعرفتها كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرآة إذا كانت صقيلة فهذا
قياس النفس لأن المرآة إذا كانت صدئة لم يتبين فيها صورة شيء البتة فإذا زال عنه الصدأ ظهرت وتبينت
فيها جميع الصور كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة كانت على غاية الجهل ولم تظهر فيها صور المعلومات
وإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت وصقالة النفس هو أن تتطهر من الدنس وتكتسب العلم ظهر فيها
صورة معرفة جميع الأشياء وعلى حسب جودة صقالها يكون معرفتها بالأشياء فالنفس كلما ازدادت صقالا
ظهر لها وفيها معرفة الأشياء وهذه النفس لا تنام البتة لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس وهي محصورة
ليست مجردة على حدتها فتعلم كل ما في العوالم وكل ظاهر وخفي ولو كانت هذه النفس تنام لما كان الإنسان إذا
رأى في النوم شيئا يعلم أنه في النوم بل لا يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة وإذا انبعثت هذه النفس فبلغها في [illegible]
رأت في النوم عجائب من الأحلام وخاطبها الأنفس التي قد فارقت الأبدان وأفاض عليها الباري من نوره و
رحمته فتلتذ حينئذ لذة دائمة تفوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع والنظر والشم واللمس لأن
هذه لذات حسية دنسة تعقب الأذى وتلك لذة إلهية روحانية ملكوتية تعقب الشرف الأعظم والشقي و
المغرور الجاهل من رضي لنفسه بلذات الحس وكانت من أكبر أغراضه ومنتهى غاياته وأما الحق في هذا العالم فشبه
المعبر والجسر الذي يجوز عليه السيارة ليس لنا مقام يطول فأما مقامنا ومستقرنا الذي نتوقعه فهو العالم الأعلى
الشريف الذي ينتقل إليه نفوسنا بعد الموت حيث يقرب من باريها ويقرب من نوره ورحمته ويراه رؤية عقلية لا
حسية ويفيض عليها من نوره ورحمته فهذا قول فيثاغورس الحكيم فأما أفلاطن فقال في هذا المعنى [illegible]
مسكن الأنفس العقلية إذا تجردت هو كما قالت الفلاسفة القدماء خلف الفلك في عالم الربوبية حيث نور الباري

وليس كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها الى ذلك المحل لان من الانفس ما تفارق البدن وفيها دنس و
اشياء خسيسة فمنها ما تصير الى فلك القمر فتقيم هناك برهة من الزمان فاذا تهذبت ونقيت ارتفعت الى فلك عطارد فتقيم
هناك مدة من الزمان فاذا تهذبت ونقيت ارتفعت الى فلك كوكب فتقيم في كل فلك مدة من الزمان فاذا صارت الى
الى الفلك الاعلى ونقيت غاية النقاء وزالت ادناس الحس وخيالاته وخسته منها ارتفعت حينئذ الى عالم العقل
وجاوزت الفلك وصارت في اجل محل واشرفه وصارت حينئذ لا تغيب عنها خافية ونطقت بنور الباري وصارت تعلم كل الاشياء
قليلها وكثيرها كعلم الانسان باصبعه الواحدة او بنظرة او بنبرة من صوته وصارت الاشياء كلها مكشوفة
بارزة لها وفوض اليها الباري اشياء من سياسة العالم لتدبير بعضها والتدبير لها ولعمري لقد وصف افلاطون و
اوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة لا توصلنا الى بلوغ النفس الى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم
وفي ذلك العالم الا بالتطهر من الادناس فان الانسان اذا تطهر من الادناس صارت نفسه صافية تصلح
ولقد ان يعلم الحساب من الغيوب في قوة هذه النفس وهذه لنفسه من قوة الاله تبارك وتعالى اذا هي تجردت عن
البدن وفارقته وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية والعجب من الانسان يجهل نفسه ويبعد ما بين و
حالها هذه الحالة الشريفة وقد وصف ارسطاطاليس امر الملك اليوناني الذي عرج نفسه فمكث لا يعيش ولا
يموت اياما كثيرة كلما افاق اعلم الناس بفنون من علم الغيب وحدثهم بما رأى من الانفس والصور والملائكة و
اعطاهم في ذلك البراهين واخبر جماعة من اهل بيته بعمر واحد واحد منهم فلما امتحن كلما قال لم يجاوز احد منهم المقدار الذي
حده له من العمر وحذر ان خسفا يكون في بلد الاوس بعد سنة وسيل يكون في موضع اخر بعد سنتين فكان كما قال وذكر
ارسطاطاليس ان السبب في ذلك ان نفسه انما علمت ذلك العلم لانها كادت ان تفارق البدن وانفصلت بعض
الانفصال عن ذلك فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة لكانت قد رأت عجائب من امر الملكوت الاعلى فقد
للعاقل حقا ان يبكي من الكساد المخزنة […] ان يبكي ويكثر البكاء على من يجهل نفسه ويتهتك من ارتكاب
الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنية المموهة الزخرفية الساترة ويميل بطبعه الى طبع البهائم ويدع ان يشتغل بالنظر في
هذا الامر الشريف والتخلق الذي يطهر نفسه حسب طاقته فان التطهر الحقي هو تطهر النفس لا تطهر البدن فان العالم
الحكيم المبرز في العبادة لباريه اذا كان ملطخ البدن بالحماة فهو عند جميع العقلاء افضل من الجاهل وشرو من الجاهل
الملطخ الخد بالمسك والعنبر وفي صفة النفس المتعبدة التي فيه […] ولذاتها الدنية الكهم الا من سبحهم
بغير نقصه ومحله ودرع ان يطلق فيه على الخط فما ابها الانسان الحاصل الا تعلم ان معادك في هذا العالم انما
هو كلمح يصير الى العالم الحقيقي الذي فيه الابدي وتمام استعمار سبق هذا الامر اراده باريك عز وجل وقد علمه
حلا الفلاسفة فالا ذكرنا حكماء من الفلاسفة واقتصرنا من قولهم ان النفس جوهر بسيط فيه ما كتب به اليك يكون فيه سعدا
اسعدك الله تعالى في دنياك واخرتك والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله اجمعين

٤ استخراج الاسم [illegible] بعدد التابع وكذا محفوظ

المضمر [illegible] اولا [illegible] عدد [illegible] عدد [illegible] عدد

فاحفظ ثم [illegible] الجمع [illegible] ٤ استخرج اسمين

ثم اجمع المحفوظات [illegible] المضمر [illegible] واذكر بالتاء

واحد منها [illegible] المحفوظ [illegible] المضمر [illegible] ويخرج ما

الحرف الاول [illegible] المضمر [illegible] الجمع [illegible]

اسم الشهر [illegible] المضمر [illegible] فاحفظ [illegible]

ثم [illegible] المجموع [illegible] عدد ٢ [illegible] ثم اجمع

العدد المضمر [illegible] ١٥ [illegible] ٢١

فاحفظ [illegible] وهو المطلوب

فتامل [illegible]

الهاشمي واوانه صاحبه ... طوس

من عواري الزمان عند العبد المستغني بمولاه
عما سواه علاء الدين محمد بن محمد بن احمد بن حسن ...
مع ساداتهم ... البيتي

بسم الله الرحمن الرحيم و الاكتفاء من الله الغفور الحكيم

النمط الرابع في الوجود و علله الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الواجب والذي لا علة له و على الوجود المقول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون جنسا لماهياتها ولا يكون جزءا لماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول يستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود و علله **تنبيه** انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بوضع او مكان بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هولاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد و عمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فلا محالة له وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي **اقول** يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس فاني حكمه وهم الناس ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس

المحسوس فقط وقوله ان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال نقيض لها واحد ما هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء لا يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله ان ما لا يتخصص بوضع او مكان بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود اصطلاح لما سبق و ذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم يسلبون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن العوارض الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس هو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا فلا تكون هذه الاشخاص انسانا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما معينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين و على ذلك الوضع فلا يكون المشترك مشتركا فيه هذا خلف ان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو ذو وحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان من حيث المقرون بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد بالحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وتحقيق الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان الذي يعرض معه الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليه **وهم و تنبيه** ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث هو كذلك فهو محسوس فنجيبه ونقول انه انما هو انسان من حيث له عضو كلي مما ذكرته

فهو بما له وجود في الخارج الاول الوضع والاين فلا يكون انسانا ممكن ان يكون محسوسا ... بذاته ... (marginal note, partly illegible)

او مركبة كالحالج الانسان نفسه ه هذا الوهم اشتهار تقابل الكم فيه من اطم من الانسان المعقول المجرد
عن الوضع والكم والانسان لابعض الاوله اعضاء ذوات اقدار ومساحة الاوضاع على شكل
منه وتحسين والحس لم يستنقل بما يصلح الى المعقولية الانسان لان السبب لا مثال انما هو
فزوجان المقصود منه على ان الحالج كل واحد من الاعضاء او اجزاء في كونه واطبق معقولا لم
محسوسة كالحالج الانسان قوله انه لو كان كل موجود بحيث يدركه الوهم والحس لكان الحس
والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكن العقل الذى هو الحكم الحق يدخل الوهم ومن يعده من
الاصول فليس مثل العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدركه الحس والوهم
وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات اذ كانت خارجة الذات عن درجات
المحسوسات وعلائقها لانه على ان في كل محسوس شئ ليس بمحسوس ولا متوهم لم يقتصر على ذلك
بل نبه انه على ان الحس ليس بمحسوس ولا متوهم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس و
المحسوس والوهم والمتوهم ليس بمتوهم فضلا ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات
علائق غير محسوسة ولا متوهمة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل غير انها فان
الشجاعة صفات مدركة بالوهم وان لم يدرك بالحس الظاهر واما طبائعها فلا يدركه الا واحد انها اصلا
واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثبت موجودات خارجة عن هذه المراتب
بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا متوهمة قوله تنبيه كل حق من حيث هو حقيقة الذاتية
بما هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده اقول الحق ههنا
اسم فاعل في صيغة المصدر كالقول والمراد به ذو الحقيقة وهو في المصدر يدل على الاشتراك
على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول
والعقد الذي يدل على حال الشئ الخارج اذا كان مطابقا للصادق فهو صادق باعتبار
نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان معقوله
من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلما تبين ان كل موجود

موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها هو اي حقيقته المجردة عن
العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ
الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام صرح بالمقصود
مما مضى ولذلك سماه تنبيها والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول لسائر
الحقائق توضيح ذلك على وجه التمثيل كما بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا
على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم وجود ما هو محقق كل حقيقة غير ثابت على كل
حقيقة الشئ قد يكون معلولا باعتبار حقيقته وماهيته وقد يكون معلولا في وجوده
والبك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه و
يقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون
جزءا من حدها وتلك العلل هي الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية لعلة الفاعلية
يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية للشئ او علل الوجود والاولى ينقسم الى ما يكون
به الشئ بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشئ بالفعل وهو الصورة والثانية
ينقسم الى ما يكون مع المقارنة الذات او مباينتها والاول هو الموضوع والثاني
ينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه او كونه محل للايجاد بان يكون الايجاد لاجله
والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها يسميان العلل
الموجبة بخلاف الغاية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل
لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات
لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه
المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه
لان المثلث لا مادة له ولا صورة فان الكم والمادة والصورة يكونان للاجسام المركبة

السطح ليس كل للمحيط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية
المادة لا يكون صورة فيه وليس بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا
هو عليهما بل هما جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل
وقوله اما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلل اخرى الى اخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على
الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع او ورد لفظة قد في قوله فقد
يتعلق بعلل اخرى واشار بعد قوله وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية الى ان الغائية لا
يجب وجودها بالذات بل بالعرض وعلة الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة
غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود
في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان
يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار اليه في المنطق لكن الغرض
ههنا الفرق بين علل يتقوم الشيء المهية في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل
يتقوم المهية كما في ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط و
السطح الشبيهين بهما وكان الغرض هنا الفرق بين علل يتقوم بها الشيء في تحقق ذاته
في العقل وهي مقومات مهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة
اشارة العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة
او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها اقول لما ذكر العلل وفرق بين علل المهية وعلل
الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل
الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى والعلم
المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول
ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده
والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ

اذ لم يكن له علل المهية والقسم الثاني وهو المركب من المادة والصورة والشيخ حصر البحث
بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة
اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا ومثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير
دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق
الذي هو علة الصورة الجسمية ومادتها معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين لما
صارت المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة
اعني المركب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما
والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها
في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل
ليست علة لعليتها ولا لمعناها مهية الغاية ومعناها المتكونة شيئا ما غير وجودها و
المعلولات ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والعلة في القسم الاول توجد
مقارنة لوجود المعلول ليصيرا موجودين معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها
عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن
وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول الموجود والعلة انما
يكون هي مهيتها المتقدمة وعليتها ان يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية
الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهية الغاية يكون علة العلة وجودها
لا مطلقا بل في العقل لوجوده فلا يلزم الدور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغايات بقوله
ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير الشاخصا بالقسم الثاني والمرمن الفاعل
اشارة بانهم يثبتون للافعال الطبيعية علل غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا
يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها وان يقال انها موجودة في الخارج
لان وجودها متوقف على وجود المعلول فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الوجود

لا يكون علة للوجود ولا خلاص عنه الا بان يقال الحس لا ينفك الطبيعيات غايات والجواب
بان الطبيعة ما لم يحصل لذاتها شيئا كائنا شيئا لا يتحرك الى الحصول وذلك الشيء يكون
الشيء يقتضيها انه بات دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده
بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها ان كان شيئا اول فهي علة لكل وجود وعلة لعله حقيقة
كل وجود في الوجود العقل الاول لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم العلل عليها اما [illegible]
واما في صورة مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن
ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول لكل صورة او مادة [illegible]
لتحقق انه معلول كان في الوجود [illegible] كل وجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق
بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع الوجود بذاته
بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط
وجود علته صار واجبا وان لم يقرن به شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر
الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما
واجب الوجود لذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته [illegible] الموجود الى الواجب لذاته
والى الممكن لذاته والفاظه ظاهرة [illegible] القائم بذاته والقيوم هو
القائم بذاته المقيم لغيره [illegible] الوجود [illegible] على الاطلاق وهو من اسماء الله [illegible]
ما حقيقته في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته اولى من عدمه من حيث
هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره
يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة [illegible] ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته
الى ان يكون موجوده الى غيره او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين [illegible]
من غير مرجح فاذن الاول [illegible]

فانه ليس وجوده من ذاته

الثاني لعود فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح
ولعود فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول ١٠ اما
ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة
متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا يريد اثبات واجب
الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او
ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور او يتسلسل
الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد [illegible]
آخر ذكره فيما بعد وذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها [illegible] فقال الشارح يمكن ان يقرر البرهان
[illegible] فيقرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه
الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لكان لها جملة
[illegible] تحتاج اليه [illegible] الآحاد والجملة وكل واحد منها فكل موجود مغاير لها ولآحادها [illegible]
ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب [illegible]
هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز
ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت
ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب [illegible] لكان الاسباب والمسببات
معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ [illegible] اذ كان من غرضه ان يذكره في اول
النمط الخامس [illegible] الكلام [illegible] الى ما قبلها بالزمان [illegible]
[illegible] والى معدوم [illegible] هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء الشيء
بعد انعدام العلة [illegible] لان كل واحد من السلسلة لو كان [illegible]
معلولا لما تقدم عليه [illegible] لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول [illegible]

هذا الفاصل هو هذا المحشي واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط محصل الدعوى اعم ما خذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا ما لاحتياج الى شيء خارج وذلك لانها اما ان لا يقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير محتاجة وكيف يكون هذا وانما يتركب باحادها وهذا التقرير البرهاني بالقسمة الحاصرة احدها ما ذكره وهو ما لا يقتضي علة اصلا واوضح فساده القسم الاخر وهو ان يقتضي علة وهو ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها واما ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول وحده ان كل الاحاد اما ان يراد به المجموع او يراد به كل واحد والاول كل واحد من الاحاد ليس بعض المجموع واعلم ان حصول المجموع من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء اخر هو مستقل او مستعد له كالمزاج الحاصل بعد تركب الاسطقسات وفي الصورة الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من الاول حكم الشيخ عليهما بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد واما ان يقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض بفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية واما ان يقتضي علة خارجة من الاحاد كلها وهو الباقي و

الشيخ ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم كل علة جملة هي غير شيء من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة لا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة معلولات يفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة كيف تكون علة للجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الاحاد ونبينها بان نفرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها فلزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض يمكن الوقوع بخلاف الاول لانه يلزم منه ان لا تكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان احتياج كون بعض الاحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض الاحاد ليس علة لجميع الاحاد وليس علة للجملة فاورد هذا الفصل في المقدمة الاخيرة واقول لعل كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما احتاجت الجملة الى موجد خارج فتلك العلة يجب ان يكون علة اولا للاحاد كما اراد كما قد شاه كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة قد تبين مما ذكرنا ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مرتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية اذا لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات انتهى الى المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان تكون مشتملة على غير معلول او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها

الا على جارحة منها هي طرف لها لا اتحد ولا يمكن ان يكون تلك الجارحة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة
لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي انتهاءها
على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب لما فاذن كل سلسلة تنتهي الى الواجب
الوجود بذاته وهو المطلوب ههنا فقد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور
وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة شانها
كل واحد منها معلول لما كان الشيء المذكور منشأ ولذا لم يفرده الشيخ قسما اشارة وجه
بعض الشيخ تنبيه كل اشياء مختلفة باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق
لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلف لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف
به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون
ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف به وهذا غير منكر ايضا واما ان ما يختلف به عارضا لما
يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه مقدمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها
ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل
اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر يقوم
كالاختلاف بالعموم كالناطق من الانسان
كزيد وعمرو في الانسانية وقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود
فالمختلف بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين احدهما ما يختلف
به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك كل واحد عن الآخر او لا يكون
فالاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق
ووجود هذا القسم غير منكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات
او يكون من جانب ما به الاختلاف وهو غير ممتنع لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا
هذا اذا كان ما به الاختلاف شيئا كثيرة كما وقع في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما
للمفهوم الذي به يكون الاتفاق لوجب اشتراك كل المركب منهما شخصا واحدا لا

من فيكون نوعه في شخصه وذلك وهذا لم يذكره في الكتاب لانه خارج عما نحن فيه الا ما ليس بالمذكور
فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف في وجوده
بشيء وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك
الموجود عليهما فان الوجود يعمهما من حيث هما موجودان وعارض لهما من انهما المختلفين
بالماهية او بالعكس وهو ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند
اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية معروضة لهما اي معروضة لما
اختلفا في الشخص وما في الكتاب غير مطابق لهذا التقسيم اشارة قد عرفت ان يكون ماهية الشيء
سببا لصفة من صفاته وان يكون له صفة لذاته سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة
ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي
الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة
من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما اي الفصل سببا لصفة
اخرى اي الخاصة كون الناطقية سببا للتعجب ومثال كون صفة ما اي الخاصة سببا لصفة اي
خاصة اخرى كون التعجب سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما اي العرض سببا لصفة اخرى
منها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر
الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية بسبب الوجود
ولذلك جاز صدور سائر الصفات عن الماهية وصدور بعضها عن بعض ولم يجز صدور
الوجود من شيء منها والفاضل قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا يطلب ما انه يقول
العقلاء ما فهموا الحكماء مضطربة وذلك لانه [illegible] ان الوجود لا يقع على
الموجودات بالاشتراك اللفظي بل لا كثرة مستفادة منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود
شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن

ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب
مساو لوجود الممكنات حكم بان الوجود الواجب ايضا عارض لماهيته [illegible] وجوده عن مجرده
تعالى عن ذلك علوا كبيرا او ظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزم اما كون ذلك
الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب و
وجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بان الوقوع بالتشكيك فان
الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العرض على معنى
بل على واحد في جميع ذلك لا على التساوي ووقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف
اما بالتقدم والتأخر ووقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية
وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم وعلى ما ينقسم لوجه اخر مثل الذي [illegible]
واما بالشدة والضعف ووقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع انحاء
الاختلافات فانه يقع على العلة والمعلول بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض
بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل
على الواجب والممكن بالوجوه الثلث والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا يمتنع
ان يكون مقتضيا او [illegible] لتلك الاشياء لان المعنى لا يختلف ولا يجوز ان يكون عارضا
خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا يمتنع
[illegible] ولا يجوز [illegible] لماهيته [illegible] خارجي وذلك لان بين طرفي
التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا [illegible]
لها والمتصل يقع على كل جملة منها اسم وحد غير واحد كالسواد او الحمرة او السواد
بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة [illegible] فكذلك الوجود [illegible] على
وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل
لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات [illegible] انها [illegible] يقع عليها [illegible]

لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفصل باسرها وذلك لان الوجود
يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها التي هي وجود
الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان المختلفات بالحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانما
اورد ههنا شبهة يفصل ويشير الى وجوه الخلل لانها من شبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان
انية الواجب هي ماهيته قوله لا شك ان الوجود مشترك من حيث هو وجود فيقتضي اما العروض
للماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن
في العروض وعدم اللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما
غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ان عرفت ما مر وان مثل النور المشترك الواقع على الانوار
لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك حرارة النار
مع ان بعضها يقتضي استعداد الحموة او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات
وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية واعلم انه لو كان الوجود متساويا بطل ما ظنه
لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن لا الواجب حتى يكون محالا لان عدم العروض لا
يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت
الحكماء على ان عقول العقلاء لا تدرك حقيقة الاكثر وعلى انها تدرك وجوده كشفا والوجود
عندهم اولي التصور وذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان ذلك الذي عليه يعولون
وبه يصولون قولهم انا نعقل معنى المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فهذه وجوده غير معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق
والجواب ان الحقيقة التي لا تدرك كما المعقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات
بالهوية التي هي المبدأ الاول للكل والوجود الذي ندركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم
لذلك الوجود وسائر الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك
الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكونها حقيقتهم

مدرکه وکون الوجود مدرکا لقیقی بضرورة حقیقته لم للوجود المطلق المدرک لا الوجود
الخاص ومنها قوله لو لم حقیقة الواجب الامر الوجود مع القیود السلبیة الی لا مدخل
فی علیة وجود الممکنات فان العدم لا یکون علة للوجود ولا جزءا منها لکان علة الممکنات هو الوجود
المساوی لوجود الممکنات والجواب ان حقیقة الواجب لیس هی الوجود العام بل هی مجرد وجوده
الخاص المخالف لسائر الوجودات لقیامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا علی ان الطبیعة
النوعیة یصح علی کل فرد منها ما یصح علی سائر افرادها کما ذکروا فی اثبات هیولی الافلاک وفی
مذهب فی سقراط طبع الجسم الذی لا یجری وفی وجوب کون الابعاد الجرمیة مادة واذا ثبت
ذلک فالوجود طبیعة نوعیة لا تکون ان یکون مقتضیا بها امر العروض للمهیة واللا عروض
ان الوجود لیس طبیعة نوعیة لان الطبیعة النوعیة یکون فی الاشخاص کالسواد ونحو منها المتواطی
والوجود لیس کذلک ثم انه اعترض علی قول الشیخ فی هذا الفصل لو کان المهیة مقتضیة لوجود ما
لکانت متقدمة علی الوجود بالوجود بان قال لا یمنع تقدم العلة بالوجود الا ان اثر ما فی
یکون الثانی فی المتصل المذکور اعادة للمقدم بعبارة اخری والجواب انا نعلم بالضرورة ان
تأثیر العلة مشروط بتقدمها فی الوجود والشیء لا یکون مشروطا بنفسه والتمسک بان التقدم
هو التاثیر الا ان المهیة لا یتصور ان تؤثر الا اذا کانت فی الاعیان فتکون کونها فی الاعیان
اعنی وجودها شرطا فی صدور وجودها الی کونها فی الاعیان عنها ما خلف ثم قال ولو کان
المهیة قابلة للوجود مع انها متقدمة بالوجود علیه لکان یکون فی علة یلزم تقدم الوجود
والجواب ان کلامه هذا مبنی علی تصور ان للمهیة ثبوتا فی الخارج دون وجودها ثم ان الوجود
یعقل فیها وهو فاسد لان کون المهیة هو وجودها والمهیة لا تجرد عن الوجود الا فی
العقل لا بان تکون فی العقل منفکة عن الوجود فان الکون فی العقل ایضا وجود عقلی
کما ان الکون فی الخارج وجود خارجی بل بان العقل من شأنه ان یلاحظها وحدها مع عدم
ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشیء لیس اعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهیة بالوجود امر

امر عقلی لیس کاتصاف الجسم بالبیاض فان المهیة لیس لها وجود منفرد وللعارض لها
وجود اخر حتی یجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهیة اذا کانت فکونها هو وجودها
ان المهیة انما تکون قابلة للوجود عنه وجودها فی العقل فقط ولا یمکن ان یکون فاعلا لصفة
خارجیة عنه وجودها فی العقل بفقط ثم قال ذکر الشیخ فی هذا الفصل ان المهیة یکون علة لصفة
وذلک یقتضی کونها مؤثرة مع عدم اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم توجد ما علل
الا مع الوجود ولا یلزم من ذلک کونها معدومة بل انما تکون مؤثرة من حیث هی موجودة
او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهیة عند اقتضائها صفة لا یقتضی
انفکاکها عن الوجود حالة الاقتصار فان انفکاکها عن الوجود وهی علی محال فضلا عن ان
تکون مؤثرة فاذن لا تتصور کونها مؤثرة فی الوجود الذی لا ینفک حالة التاثیر عنه
فهذا بیان فساد الرأی الذی ذهب الیه فی هذا الفصل وهذه المباحث وان کانت مما یلیق
الاطناب مما یتعلق بهذا الکتاب فی هذا الموضع لکن لما طال کلام هذا الرجل فی هذه المسئلة التی
هی اعظم المسائل الالهیة شأنا فی هذا الکتاب وسائر کتبه کان التنبیه علی مزال اقدامه واجبا لئلا
یقید عقائد المبتدئین باقتضاء اثره **اشارة** واجب الوجود المتعین فی هذا الفصل
علی تقریر البرهان علی توحید واجب الوجود وتقریره ان واجب الوجود ما یعنیه لم یکن علة
لغیره لان الشیء الغیر المتعین لا یوجد فی الخارج ولما یوجد فی الخارج یمتنع ان یکون موجدا
لغیره ثم ان تعینه اما ان یکون هو لکونه واجب الوجود ولا مما او لا یکون کذلک بل یکون لازم
کونه واجب الوجود اما القسم الاول فیقتضی ان لا یکون واجب الوجود غیر ذلک المتعین
وهو المطلوب والیه اشار الشیخ بقوله ان کان تعینه ذلک لانه واجب الوجود فلا واجب
وجود غیره واما القسم الثانی فیقتضی ان یکون واجب الوجود المتعین معلولا لغیره لان تعین واجب
الوجود لا یخلو من ان یکون اما لازما للتعین او عارضا او معروضا له او ملزوما وهذه هی الاقسام
الاربعة المذکورة کلها تقع ولهذا القسم اشار بقوله وان لم یکن تعینه لذلک بل لامر آخر فهو

معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما
للتعين المعلول لغيره فقال لان التعين اما ان يكون مقتضى ماهيته او صفة للماهية ومن المقدمتين يلزم
ان يكون الوجود الواجب لازما لكون الوجود بسبب ماهية او بسبب صفة اولى وبعد
ظهور بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه
يكون لازما لماهيته
كان الوجود لازما لماهيته بغيره او لصفته وذلك محال واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتصور الا
اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او الجزء منه او كان معلولي علة
على تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة لاول الاقسام والقسم الاول
على التقدير الاخير يكون معلولا وهو محال ثم اشار الى القسم الثاني وهو ان يكون الوجود
الواجب عارضا للتعين المعلول لغيره اولى بان لا يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين
يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول لغيره فاذن ضاعف الافتقار
الى العروض وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث
وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما يتعين به عارضا
لذلك وبين لزوم هذا القسم بانه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعل
متعينا لذلك واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بكلام آخر وهو ان التعين لما
يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له
من حيث هو طبيعة عامة وذلك لا يخلو اما ان يكون تخصيص الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك
التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد
تخصيصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب
من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة ثم انها قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول
وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المخصص معلولا لعلة ذلك التعين والى الثاني
بقوله فان كان ذلك وما تعين به ماهية واحدة فتلك العلة مخصوصة بالذاتية وجب
الى ما يتعين به وجوب الوجود وما يتعين به تعين ه

وجوده وهو محال ولخطوة ذلك انه قال ما يتعين به المذكور قبله فتقدير الكلام هكذا فان
كان ما يتعين به الوجود الواجب وما يتعين منه اعني صورا المعروض لذلك التعين واحدا
فتلك العلة التي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب القسم الثاني ان يكون
التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين
آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى
ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي الرابع
قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا للغير
وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي
الاقسام محال ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة بما مر استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه
الاربعة من القسمين الاولين فيتعين صحة قسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا
وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل واجب الوجود والتعين المعلول علة واحدة وجعل هذه
احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن
تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد
قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه
وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما
للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه
عارضا للتعين قال وعنه بطلان فساد الاقسام الثلاثة الاخيرة وبه القسم الاول وتم
الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يتعين به عارضا لذلك الى قوله وكلامنا في ذلك
تكرارا للقسم الرابع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام
محال ولا اشتباه ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل
الشارح ذكر انه لم ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا

صح م

حتى يمتنع عليهما التلازم والتغاير معاً لو كان احدهما او كلاهما سلبياً لم يتم ذلك فسقط
اصل الدليل ثم اطلق الكلام في الاصح في كونهما سلبيين يحتج بعنادية واسطات ثم كلاما
اوردنا على اثباتهما لك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية
عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بدليلهما ليس بنافع ولا ضار لان
الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل يتكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما ما
قلنا من ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل لابد في التكثر
ان يتكثر بامر ينضاف اليها ويجري ما يتبعه تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل
الشارح النفس لو كان شيئه مشترك في كونها نفسا واختلف بصفات غيرها
ليس بشئ لان تعينات الاشياء من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شئ من حيث شرك
في شئ فليست بتعينات وقوله انفهم النفس الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة
بنفس او ليس بشئ ايضاً لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول
او بانفسها كالانواع البسيطة من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية
ولان يكون خاصة شخصية فكما انضاف معنى العدم الى الماهيات عامة لكن بانضياف الوجود
الماهيات شخصيات ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان النفوس والعقول اسبابا لكان
التي يطلق كما ظنه هذا الفاضل لكان شئ عدميا وامثال هذه الاعدام يصلح لان تصير
فصولا لفصلها ان يكون عوارض والكلام في تخصيص هذه الامور واشباهها يستدعي طولا
لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يشارك الممكنات
في الوجود ويباينها بتعين فمركب عينيه فليس ايضاً بشئ لان الوجود والعارض لهما
الوجود والعارض للماهيات بالاعراض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الآتي العبارة على
ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير شيئاً ما بصفة زائدة عليه كما ظنه فائدة اعلم ان من هذا ان
الاشياء التي لماهيته نوع واحد فانما يكثر بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة

لانك ان فرضت ان الشئ تعين مع ما يعتبر من العارض
وخارجا مشتركا الى النوع مع او واره
بين المعروضات لا يتعلقها بعينه
معها الاشتراك من حيث فيكون
لا ان شركه شئ اي فانها
هويته مغايرة لبعض آخر فلم يكن
ذوات لم يكن تعينات ه محاكم

انه لو لم تكن الطبيعة العلة هي المادة لم يتعين الا ان يكون فرض هو نوعها الا يوجد شخصها واحداً
واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان تحمل على كثيرين بعينه كل واحد بعلة فلا يكون سوادان
ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه ما ذكر في
الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازماً لها
كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة
قابلة لتلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتلك العلل انما تكون المادة او
بسببها فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة
الكلية ما ذكر بالعرض نبه عليها واعاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة
على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعاً للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم
وهي ان التعين اذا كان عارضاً للنوع المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت
عامة للاجناس والانواع ثم اذا تبين هنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض لا يكون الا
ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعاً
يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي بكثرة محالها لكانت
المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر والجواب عنه ان الشئ الذي لا يكون بذاته
قابلاً للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته اي المادة فهو لا يحتاج في التكثر
الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل تكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة
كيف اتفق فان المتماثلات اذا عارضها ما يكثرها بحسبها تتمايز ولا على كل اشياء متماثلة في ازواجها
فان المتماثلات يحتمل انما يكثر بعضها بل هو خاص بمتماثلات نوعية بانها
توجد في الخارج غير متميزة الا بالعوارض وقد لم يكن الوجود كذلك فسقط النقض الذي
اورده الفاضل الشارح بان الوجود يشترك فيه الواجب والممكن من غير مادة تنبيه قد حصل
من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة

بوجه اصلا هذه تنبيه لما سبق وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا عنده ذاته فان التعين انما يكون زائدا عنده لكون الذات مقولة على كثرة اشارة الوالثالث ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجمع لوجوبها وكان الواحد منها او كل واحد منها غير واجب الوجود دون يعقوبها لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن اجزاء اصلية يتقدم المركب كما في السرير وجزء آخر له مثل المركب مع كونه كصورة السرير ولا يكون وجود جزء الآخر متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الحد كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو نفس الجزء ليس هو الكل ونحن بيانا في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا مهية اي غير الوجود والواجب بصفة تلك المهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالاثنين المتصف بالوحدة التي صار بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه مع المهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة غير واجب الوجود بعقوبها له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتعدد واحد جزئيه وهو الهيولى في السطوح شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل صار الجسم لكن قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متعددا واقول الشيء الثاني قد يتعدد ما زمان على الجسم في مثال الذي محمل وذلك الجزء على انه كالتصور اولى وقال انه بعل المهية المركبة وان كان ممكنة الا انها ما دام اجزاؤها لكنها واجبة الوجود لكن افتقارها من السبب الخارج في ذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجنبيا بان الواجب من اجزاء

من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر وانتج يكون معلولا وذلك الجزء يكون غير مركب قال وطريق ذلك انه هي مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها عنها اقول الدليل ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليها لا يخرج عن تعسف ما وذلك ظاهر اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم له في مهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره التداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء مهية بالقياس الى مهية واما تمام مهية بالقياس الى الاشياء كما مر ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء نفسه يتقدم له في مهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير مقوم له في مهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن الوجود وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الوجودات والذي ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته اشارة كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته الجسم المحسوس هي الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به يعم الذي يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته التي كالات النامية والذي لا ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية بالجسم المحسوس فقط والتاليف به وبغيره لكن يصدق عليه انه يجب به لانه لا يجب قولنا ويجب لا به بغيره والمقصود ان الاجسام الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واحدة بغيرها قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة اقول والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق قوله واتم فكل جسم محسوس فيتبين هناك ان الجسم نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته وهذا برهان آخر على ان كل

حكم وبيانه ان كل نوع فيستجمع جسما آخر من نوعه اركان وذلك الجسم عنصريا او غير نوعه ان
كان فلكيا لا نوع فى شخصه فهذا اذا احدث الجسم اما اذا احدثه نوعا متصلا على ما مر من
الاثنين لانه فيستجمع لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه مع لحظ التام بقوله الا باعتبار
جسمه باقص لعل انتهى قوله او من غير نوعه وبعد الكلام هو ان كل جسم نوعى يستجمع جسما آخر
من نوعه وذلك او من نوعه باعتبار جسمه وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر من ان
كل ما حدث كذلك من نوعه فهو مع قوة فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو
الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء فى ماهيته وذلك الشئ لان كل ماهية سواه فتقتضيه
لامكان الوجود فليس لشئ لازم من ماهيته واعنى الاشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود
فى مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى معنى جنسى ولا فى
نوعى فلا يحتاج اذن ان ينفصل عنه بمعنى فصلى او عرضى بل هو منفصل بذاته يريد بيان
تجرد الماهية عن الواجب فسبق اولا انه لا يشارك شيئا فى ماهيته لان ماهية ما سواه ليس
بالوجود بل انما تقتضى امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب اى الوجود الواجب
احترز عن ان ينقض حكمه هنا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك
الوجود الممكن فى الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شئ ولا جزء من ماهيته بل هو طار
على الاشياء التى لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها فى الخارج وهو امر
عارض لها من حيث هى متقومة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء فى امر ذاتى جنسا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلى ولا عرضى
بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك فى امر ذاتى يكون اما بالفصول او
بالاعراض لها مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح
على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله السبع الترتيب

فى الكتاب الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد فقال
الوجود لا بشرط امر يشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب
والوجود بشرط العدم امر زائد فى الاعتبار فقط والشئ لا يتعين بالاعتبارات عن الواجب
والشئ لا يصير باعتبار ربما شئ له مركبا واسم الشئ المتحقق فى الخارج بذاته لا يحتاج فى انفصاله
عما لا يتحقق فى الخارج الى شئ غير ذاته انما يحتاج الى ذلك فى انفصاله عن متحقق آخر مشارك
له فذاته ليس لها جنس ولا فصل والفصل ان يرجح هذا ينبنى على ان الحد لا يحصل الا
بالجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث فى المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان
نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب فنفى الحد المقتضى لذلك منه ثم ان كان المقصود هو نفى
التعريف الحدى فالجواب انك نقلت فى المنطق عن الشيخ انه فارغ الحكمة المشرقية ان الاشياء
المركبة قد لا توجد لها حدود وغير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها
لوازم توصل الذهن بتصورها الى حاق الملزوم وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحد
وهذا ما ذكرته فى المنطق ولم ترد عليه شيئا وواجب الوجود ليس بمركب فلا حد له
واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل بصورته العقل الى حقيقته
بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يفيد معرفة الحد وهم وتنبيه ربما
ظن ان معنى الوجود لا فى موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر
وهذا خطأ لان الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى الوجود
بالفعل وجودا لا فى موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه
موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفيته وذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه
انواع الجواهر عند القوة كالجنس هو ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا
فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل
الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى

زائد فالذي يمكن ان يحمل عليه زيد كالحسن يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا جهة
لا مهاهو الحكم بان الوجود الواجب له كالمعد بعده واعلم انه لما لم يكن الوجود بالمعنى ...
على المقولات المشهورة كالجنس لها بل باضافة معنى سبق الجنس لشيء فان الوجود لما لم
يكن من مقولات الماهية بل من لوازمها لم يجز ان يكون لا في موضوع وراس المقوم فيصير
مقدما ولا يصار باضافة المعنى الايجابي الجنس للاعراض التي هي موجودة في موضوع
هذا السؤال يرد على نور الواجب لا حصر له واجاب عنه بالبينة على مفهوم العبارة وعلى
الكتاب ظاهر **تنبيه** الضد يقال عند الجمهور على ... وهي القوة ممانع وكل ما
سوى الاول فمعلول والمعلول لا ب... ون المبدا الواجب فلا ضد للاول ... هذا الوجه
ويقال عندهم ... الموضوع معاقب ... اذا كان في غاية البعد طباعا
والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح
تنبيه الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا
بالعرفان العقلي اقول المتن ... والشرح ظاهر **تنبيه** الاول معقول الذات قائمها
فهو قيوم بري عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم
ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته ... اثبات انه عالم لواجب الوجود فقال
الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه من ... الوجود ما لغيره فهو قيوم
... بري عن العلائق اي من جميع ... التعلق بالغير ... العهد اي من ...
الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجراه ... ان لم يكن بعد
يقال فلان عهده اي ضعف ... على فلان اي ما ادرك فيه ...
وعن المواد اي الهيولي الاولى وما بعدها من المواد الموجودة وعن المواد العقلية كالهيئات
وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي غير المشخصات والعوارض التي تصير المعقول بها
محسوسا او متخيلا او موهوما والشرح ظاهر وقد احال على ما تقدم في النمط الثالث **شرح**

اشارة تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تامل لغير نفس
الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف
اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك
على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الآية اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستدلون به لا عليه المتكلمون
يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على
صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون يستدلون ايضا بوجود الحركة على محرك
وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على
وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على
اثبات واجب الوجود ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته
على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى
وبانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على
المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان
للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل الآيتين المذكورتين في قوله تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية وقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد اشارة الى ... الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق والى ... الاستشهاد
بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسماهم الصديقين فان
الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع
ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد
شيء غير مسبوق بالعدم على ما سيبينه **وهم** انه قد سبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي

النمط الخامس

الصنع ايجاد الحكم المسبوق وجوده بمادة او مدة والابداع ايجاد الحكم الذي لا يكون مسبوقا بشيء منهما [illegible]

يسمونه مفعولا الشيء الذي يسمونه في علما هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا
والفاعل فاعلا وتلك الجهة انه ذلك أُوجِدَ وصُنِعَ وفُعِلَ من هذا أَوْجَدَ وصَنَعَ وفَعَلَ وكل
ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من غير آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهد من
من بعد ان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم
لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه
من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف
يخرج بعد ذلك الى الوجود من العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري
من حيث هو موجود لكان كل موجود يفتقر الى موجود آخر والباري ايضا كذلك الى
غير النهاية ونحن نوضح الحال في كشف ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا فنقول الجمهور يظنون
ان احتياج المفعول الى الفاعل انما هو للمعنى المشترك بين معنى الفعل والصنع والايجاد
وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه من الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا
حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي الفعل المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز
منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدتهم بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء و
الثاني الاستدلال الذي قد ذكرناه وحسن احدهما ايجاد الفاعل للمفعول حال وجوده يكون تحصيلا
للحاصل وهو خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا
اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويستمر قصورا انه قد تسلسل الى ما لا نهاية
الامور بعدما لم يكن اشارة الى تقرير العوام حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون
انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى النظر الاول
منهم في ذلك وشهد لا لهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل
ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه

فانه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى الاعراض غير باقية يوجدها الفاعل
فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من يثبته
فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما
يحتاج اليه وجوده فما داموا غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم
قائلون بذلك قوله لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى
الفاعل اشارة الى الاستدلال الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري
من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى الاستدلال الثاني تنبيه يجب
علينا ان نحقق معنى قولنا صُنِعَ وفُعِلَ وأُوجِدَ الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف
منه ما هو دخيل في الغرض وحوله عرضي لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول
الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى
المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه
البسيطة ونظر فيه أجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة منه فقط
والباقي مقارن لذلك البعض ها العرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اولا وانما تعلق
لفظ المحدث بدل قوله بعد العدم بسبب شيء للتخفيف فقوله فنقول اذا كان شيء
من شيء بعد ما لم يكن اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء فانا نقول انه مفعول
ولا نبالي الآن كان احدهما محمولا لا عليه الا جوهرا او اعم او اخص حتى يحتاج شيئا
اما ان يراد فنقال موجود بعد العدم بسبب وذلك الشيء يحرك من الشيء ويباشره
وبآلة ويقصد اختياري او غيره او بالطبع او تولد او غير ذلك او بشيء من مقابلها
ثم قلنا ننظف الآن الى ذلك على الحق ان هذه امور زائدة على كون
الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه
المساواة انه لو قال قائل فعل باكراه او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض

كون الفعل فعلا او تتضمن تكرارا في المفهوم اما التضمن فمثلا لو كان مفهوم الفعل شيئا
مع ان يكون بالطبع كان كانه قال فعل بالفعل واما التكرار فمثلا لو كان مفهوم الفعل
يدخل فيه الاختيار فاذن قال فعل بالاختيار كان كانه قال اختار بالاختيار فاذن الاول
معناه انا نعبر ههنا بمعنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مفعولا للآخر
مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية
التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان بمعنى المحدث
بزيادة معنى مخصص وبالمعنى المفعول اشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك
فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك الفاعل فقد لا يكون من المباشر والآلة والمحدث
بالمباشر فقابل المحدث بالتحريك ويقابل المحدث بالتولد وذلك ان
بعض المتكلمين يقولون بحدوث الحركة في الجسم مثلا حدوثا بالتولد لان الجسم
اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون بحدوث الاعتماد عنه
بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع والمقصود
بيان ان المفعول لو كان مثلا وبالمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص
من المحدث المطلق انما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة
فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والايجاد
فاستعمل الشيخ ههنا الفعل على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول
والذي يقابله بمعنى المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم
ليس مع هذا التخصيص بحسب [illegible] كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات
ليست داخلة في مفهوم الفعل وسيدل عليه ان مفهوم الفعل لو كان مشتملا
على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ نقضا

مخصصا له نقضا او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف
يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون
لا يرضون كون احدهما تكرارا او كون الآخر مناقضا ويصرحون به فلا معنى للالزام
ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار
فاعلا للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى
الاوضاع واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة
دون لغة ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد
مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اورد ما جمعها تنبيها على ان المقصود
المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد
والصنع كانهما اشمل لاعتبار شيء في ضمن الفعل بازاء ذلك المعنى وضعهما و
انما حمله المتكلمون على العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بالاسم
فاعل طابق قولهم انه تعالى فاعل بالارادة لان الفاعل عند اهل اللغة هو الفاعل بالارادة
فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا الاخص يصطلح على تخصيص العرف
لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل الحق معهم حجة [illegible] لان اهل
اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد فليس بشيء والدليل
عليه ما جاء في كلامهم توقوا البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل بالاحجار
وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما تفعل الخمر
وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وايضا اذا [illegible] القوا يقال فعل البرد والحر كما
المانع من حمل الفعل على ارادة فان ادعى انه مجاز فعليه الدليل مع ان المجاز يستعمل [illegible]
وذلك يدل على ان خلو الكلام عن التخصيص على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث

ثم انا فقط وهذا ابدل على ما ذهبنا اليه قوله واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم
الفعل فليس يجوز ما ذكرنا غرضنا الا من مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود
بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فلا يتعلق بفاعل وجود المفعول
واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا بجعل جاعل اذ
هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فيبقى ان يكون تعلقه من حيث
هو هذا الوجود واما وجوده ما ليس بواجب الوجود واما وجوب بالجائز ان يسبق وجوده العدم

اقول لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم
من سبب ما سواء كان المعنى هذا هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه
كما ذهب اليه المتكلمون فان الخلاف لا يتغير مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى و
ذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم
ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ليس متعلقا به ايضا
لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف تجب لها
لذواتها ولا الى شيء اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود في العالم فان وجود
الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء
مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل
اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا عن المعنى الذي
المتنازع فيه الفاضل او بعض بسبب الاصطلاح وكلام الشيخ محتمل ومحتمل لها الا ان حمله على الاول
اولى فالاول بسبب الاصطلاح عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث والثاني
باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو مما هو من الامكان والمتأخر لا اصطلاح
الى الفاعل المتأخر عن الاصطلاح فلو كان الحدوث علة للاصطلاح لتأخر عن نفسه

وليس هو الوجود

الرابت اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن [illegible] فالان نفسر انه
ياتي الامرين بعقول نقول ان مفهوم كونه واجبا بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون
على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما
فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب بذاته من حيث المفهوم او
يمنع من صدق خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو مفهومه اخص من
الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم
من الاخر ويحمل على مفهوم مساويهما معنى وذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد يلحق الاعم
من غير عكس حتى لو صار ههنا ان لا يكون مسبوق العدم بل يكون موجودا بغيره ويكون محتاجا
لكن هذا التعلق هو بسبب الوجه الاعم لان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات
ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان يكون مسبوق
العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط من حيث هو
ذات الفاعل يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم
اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره متعلقا بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان
بذلك يعرف رد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المفهومين اعم من
الثاني وذلك لان الممكن الوجود هو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن
الواجب بالغير يشمل كلا القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع من خارج المفهوم
بالعام اعم المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير ثم
قصد جعله صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر ويحمل على معنى ثالث فان
ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبان ذلك المعنى لا يلحق

لفظة او ههنا بمعنى الا ان افيد

مفهوم

فقد بان ان هذا التعلق

الاخص الاول ولحوق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص واما اذا كان لحوقه للاخص
بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك اتبع الفصل الذي كون ان التعلق بالغير
للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسبب بعرض الوجوب بالغير ثم اكد
ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه
لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم
لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا
بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه
فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمعلول دائما كما ثبت بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان هذا التعلق لو كان لاجل كون المعلول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان
التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات
وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله وهذا
نوع من الكتاب والامر في الفصل على الشيخ فقال انه تكلم في الاحاجة الدوام تكلم فيما اليه
حاجة وذلك الطف في الفصل السابق في ان الفقر الى الفاعل هو وجود الحادث
ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه وانما تكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم
هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا محل الخلاف ومعنى عدد الواجب بالغير يحكم الى الدائم والى غير الدائم
ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والراجح ان يقع الاف وهو مصادرة
على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه
ليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المعلول في غيره يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه
يتعلق به في وجوده سواء كان التعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق
به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان

الشرح

من الواجب ان يكون يحتج وذلك مجموع الفصل السابق انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج
الى بيان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا به بل كيف
اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه
فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر
ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير هو سواء كان دائما او غير
دائم متعلق بالغير وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة
الاحتياج الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الاحتياج لو كان
هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ بها بغية
كما صرح به في اول الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن موجودا وغير متعلق بالفاعل
لم يكن نافعا له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله لم يبين ان الدائم هل يفتقر
الى مؤثر ام لا فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا يمتنع الدائم وان علة التعلق
بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا لغيره كان مفتقرا الى الافلاك هذا
القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء فقط لان
المتكلمين جوزوا ان يكون العالم مع انه حادث ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم
نفوا به القول بعدم العقول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود
العالم قادرا واما الفلاسفة فهم اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار
فاذن حصل الاتفاق على كون الشيء ازليا يمتنع افتقاره الى القادر المختار فلا يمتنع
~~افتقاره الى القادر المختار~~ ولا يمتنع افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك
ظهر انه لا خلاف في هذه المسألة اقول هذا اصح من راي الحكماء وذلك لان المتكلمين بسلم
صدر واكتفوا بالاجماع الدال على وجوب كون العالم محدثا مع نحو من نقاله وفضلا عن ان يكون

والمتكلمين م

فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان المحدث
يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل لما ذكره
اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار
على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال
من المعتزلة قائلون به لكن هم كما واما اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة فيثبتون نفي
المبدأ الاول بعد ما يسمونه صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته
شيء وبين ان يجعلوها معلولات لذات واحدة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن
التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة و
المعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الكل يحتمل
ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الذي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل
ازلي تام في العلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله الا ازليا ولما كانت
العالم عندهم فعلا ازليا شهدوه الى فاعل ازلي تام الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية
واعلم لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله
ازليا وذلك في علومهم الالهية لم يذهبوا اصلا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا
الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين
من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما حكى بيانه **تنبيه** الحادث بعد
ما لم يكن له قبل لم يكن فيه وليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي يكون بها ما هو
بعد بمعنى حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذه القبلية
تجدد وبعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم
بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد

المسألة الثانية وهو ان كل حادث مسبوق بزمان ومادة في بيان الاسم

لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون نفس العدم السابق بشرط الاستمرار

تجدد وتصرم على الاتصال فقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في
المقادير لن يتألف من غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق
بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته
في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته نوع بعدية
لا قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين
وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل زوال قبليته عند تجدد
البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد
صح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن
هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ
من الجائز ان يفرض متى كان يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاعه
وكذا فيكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوثه
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة وقد ظهر
ان هذه القبليات والبعديات تتصل اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط
الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل
كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو
المعبر عنه اما في الكتاب فاعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ نبه
على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك سمى
احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اوردها هاهنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب
واعلم انه انما نبه هاهنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية

انما صيتين به فانه هو الشي الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجد معا وذلك لان الشي قد يكون قبل شي اخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشي بسبب الزمان شي اخر بل ذاته المتقدمة المتجدده صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا للشي اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يمنع تعريف الزمان بهما لان تصور هما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا اسم ليس بتمييز حقيقي لان المع يجري مجريهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروفا الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان للزمان اضافيتان لا يوجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافتان اللاحقتان بهما لكن وجودهما في العقل لشي يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشي ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجوده في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل وجودها بقبلية اخرى وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه العقل لا نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقلها في جميع الازمنة وان احدث حيث يقع في زمان ما معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى بعروضها الذهني ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني وينقطع اتم اعتراضه بانهما اضافيتان يمتنع ان يكون يوجدا معا وقيل انهما لا يوجدان

واما الزمان فليس بسببه

لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافيتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا وبه يندفع اتم اعتراضه بان زمان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان المعدوم المقيد لشي ما يكون معقولا ليست ذلك الشي ويصلح للحوق الاعتبارات العقلية من حيث هو معقول ثم انه نقل المعارضة فقال يعني اجزاء الزمان على بعض هو السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر او الفرق بان الزمان متصل لذاته فلذلك تستغني القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس يغنيه لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر وان لم يكن كان اتصال كل جزء من الاجزاء بجنسه فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تقرر وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما فلتجوز ايضا ان يكون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما فاقول وبالله التوفيق ان الفرق الذي ذكره القوم بان القبلية والبعدية يلحقان الاجزاء لذاتها حق لكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مثل القول في الحادث ان هو اول الحادث لانه سابق الاشياء انما هو قبل اول الحوادث احسانا يعني قولنا اليوم سابق على امس ليس معناه انه لم يوجد معه لان اليوم امس لم يوجد مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعاني اضافية عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس مع تعدد الشي وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد

حتى كان أمس فلقطه كان شيء بعد زمان وذلك يقتضي أيضا أن يكون للزمان زمان
آخر فإن القول بعينه في الزمان للحركة أيضا يقتضي مثل هذا الشك وقوع الزمان في زمان
آخر والجواب أن الزمان ليس له في نفسه من اتصال لا انفصال أو التجدد وذلك
الاتصال لا يجري الآني الوهم فليس له أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر
قبل التجزية ثم إذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر ليسا عارضين يعرضان للأجزاء
ويصير الأجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل يتصور بعدم الاستقرار الذي هو حقيقة
الزمان يتصور متقدم ومتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر
وهذا معنى كون التقدم والتأخر الذاتيين له وأما ما حقيقته غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإنه يصير متقدما ومتأخرا بسبب ما عرض
له وهذا هو الفرق بين ما لحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما لحقه بسبب غيره
فإنا إذا عقلنا اليوم وأمس لم يحتج إلى أن نعقل اليوم متأخرا وأمس متقدما لأن نفس
مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر أما إذا عقلنا العدم والوجود احتجنا إلى
اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدما وأما المعية فمعناها ما هو نسبة وحده
لشيء من الزمان إلى الزمان هو متى ذلك الشيء والأخرى تقتضي نسبتين لشيئين شركا
في شيء واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا تحتاج في الأولى إلى زمان
يغاير الموصوف بالمعية وتحتاج في الثانية إليه أقول ولأن التجدد لا يمكن إلا
مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن إلا لذي قوة أعني الموضوع فهذا الاتصال إذن
متعلق بحركة ومتحرك أعني متغير ومتغير لا سيما ما يمكن أن يتصل ولا ينقطع و
هي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فإنه قد يكون أقصر وقد
يكون أطول فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة

في الزمان للزمان غير المعية الزمانية
أعني معية شيئين يقعان في زمان
واحد لأن الأولى تقتضي

المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان. يريد إثبات ماهية الزمان وتقريره أن
التجدد والتصرم اللذين تبين وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجد إلا مع تغير
حال وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشيء يقبل التغير وهو الموضوع لأن التغير والعرض
لا يوجد إلا في موضوع فهذا الاتصال إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض
ومتغير هو جسم بحكم التعريف ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال
متعلق الوجود بحركة ومتحرك والشيء المذكور في الفصل السابق قد دل على
وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له أول فهو حادث فإذن
هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا إلى أول و
الحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول لوجوب تناهي الامتدادات
لما مر في النمط السادس فإذن الزمان متعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع
وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما سيعني بيانه ويتعلق
الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير أعني الحركة ويتضمن ... وتبينها
صرح بنفسه فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة
المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لأن للحركة كمية من جهة
المسافة لأن الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان
لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه والتي في الأجزاء يتقدم بعضها على
بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزأ بتجزئة
المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرة بإزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها
إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان
هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا ما

عرض م

ما ذكره ههنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة واذ قد علمت ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى
متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما
يكون في المتأخر من المسافة لكنه مع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما
يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون المتقدم والمتأخر في الحركة خاصية تلحقها من
جهة ما لها من المسافة وكونها بعد ودون مالحركة فان الحركة باجزائها تقبل المتقدم والمتأخر فيكون
الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار اتم بإزاء مقدار المسافة
والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم
ومتأخر لا بالزمان بل بالمسافة والامكان المذكور هنا ما لا يدور وهو مبارة وغرضه
بيان هذا التقدم الذي ذكره القدما وعرض من ارادة هذه النكتة الاخيرة اشارة
كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وكان امكان وجوده حاصلا وليس
هو قدرة القادر عليه والا لكان لا يقال في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه
فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا
بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه
قوة وجود وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة و
تقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول
محال فتعين الثاني فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة
القادر عليه لان الشيء يكون من المحال غير مقدور عليه لكونه غير ممكن في نفسه والشيء يكون
غير المحال مقدورا عليه لكونه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه واتم
كونه ممكنا امر في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه
ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان

ما لها من الحركة ليس من جهة
وهي عدم اجتماع الاجزاء

فقد قيل لانه غير مقدور عليه
لانه غير ممكن في نفسه
او لانه غير ممكن في نفسه

لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن ان يوجد او بالقياس
الى صورة شيء آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس
الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعها
فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى
وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان
الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس
اليه ان كان صورة وهذا اهم مباحث الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس
الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض
واما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء
آخر له او بالقياس الى صورة موجود آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد
له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة
بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها و
هو محلها واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى
وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة
كما يقال البياض يمكن ان يوجد وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في
الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاملا لوجود ذلك الشيء واما
الا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة
ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان
لا محالة وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فلزم
ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث هو ماهية لا يكون مضافا الى الغير والامكان

مضاف فلا يكون الامكان امرا حقيقيا وذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقيا فهو عارض
لشيء يتحقق لما تبين ان هذا الشيء لا يمكن ان يكون ممتنعا اذ لو كان موجودا كان
دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء
الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او حركات او نفوسا لو جد مع المواد وان لم
يكن حالة فيها والامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال الامر في
الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب بنزول مصاعد فروع
الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالنسبة واما
الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب
لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف
بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها ومن الاضافات
احوال الموصوفات في انفسها فهذا ما اوردته في تلخيصه في هذا الموضع تزول الاشكالات
التي يورد ههنا فظهر منه ان قول الفاضل الشارح ان الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح
الحكم عليه بالامكان ثم معارضته وذلك بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك
يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة المستقلة المنبرة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا
ضبط نقيضه بعدم التمييز للاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان
الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني
محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان الجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار
عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج هو امكان
بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في

الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج ولا يكون
آخر بغيره العقل ويقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في التقدم لا يقال وجود
شيء في العقل دون الخارج محال لان العقل هو وجود صورة في الذهن مع انها صورة
لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل مع
انها صورة شيء في الخارج بل مع انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات
غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم
عليها واما قوله الامكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده
يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون
حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه
كون ذلك الشيء موصوفا بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو موضوعه وصفة الشيء
من حيث هي بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار
الثاني يكون كالاضافة لصاحب اليه ولما لم يكن وجود هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع
الحكم بامكانه الذي هو نعت له في غيره واما قوله لو كان الامكان صفة اضافية مستدعية
لوجود المضاف لكان مخرجا ما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم
الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند تحقق
المضاف نفسه ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج
لكن من حيث تعلق بموضوعه الثابت في العقل ما هو موجود في الخارج
يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مر في التقدم بعينه واما قوله
الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس
المفارقة وبالتكون فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه

بانتزع الفرق بين الامكانين عند تعقلهما بما في الخارج وان الامكان يشمل بين الآثار
فصلتيهما الموجودة من الوجود والعدم في التعقل ومن حيث ثبوتهما في العقل
موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ابقيه صعد لوجودها
ويكون بهذا الاعتبار كالمضاف اليه واما قوله لو قيل انه لا يحدث الا
اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمات
ممنوعة اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حال الحدوث لكان الكلام
في حصولها كالكلام في حدوث الحادث فيتسلسل فيه ولو حصلت قبل
الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها بعده واما الكبرى
فلما مر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا
عن الاولوية وانما يحدث مع وجوبه بمرجح متأخر عنه ولا متقدم عليه وجوبه
انما يتحقق بان يتم استعداداته وموضوعه لقبوله وذلك الاتمام متعلق بشرائط
يتمها الحركات المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما سئل العلل
الالهي علمه **تنبيه** الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية
والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة ما يكون بمعنى في الوجود وان لم يجتمع
ان يكونا في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق
الحدوث الذاتي مبنيا على تحقق التأخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود
الشيء متأخرا عن لا وجوده بحسب الرتبة والذات لا انفكاك التأخر واليها بعدم
التي تحقق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان التأخر والتقدم يجري
يقال بخمسة معان على ما صرح الفلسفة الاول احدها بالزمان والثاني بالمرتبة والوضع
الذي يكون التأخر والمكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالعلية

بالمعلولية والاضراب الشيخ كان في معنى واحد وهو التأخر بالذات وفي المعنى المشترك
هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا
ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات من المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج
اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج في
الاعتبار الاول يتأخر بالمعلولية وتحرك المفتاح بالقياس الى حركة اليد
وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط
بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك من المتقدم بالعلية في الزمان ويمتنع
كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون بارتفاع العلة
من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم
يمكن ان لا يوجد مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما
يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ
استعملهما في طبيعيات الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر المتقدم بالعلية
وان كان يقال التقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب
فقد نسمي المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه تمسك بحركة المفتاح واليد
وهو تأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على
القسم الآخر وهو تأخر للشيء بحسب جزئه عما يحسب ذاته وتأخر بالطبع لا بالعلية
ثم التأخر والتقدم بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس كذلك لان التأخر
بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو لان
التقدم لما هو هو امر عارض لذاته واما التأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض
متقدما وهو هو لان التقدم والتأخر هو ذاته لا لامر ولهذا خصه الشيخ بالذي
يكون التحقق الوجود واعلم ان التأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم

بالعلة والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن أن يكون و
يمكن أن لا يكون وقد يحكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما لا بكون العام أشمل للوجوب
واللاوجوب وهو قوله وإن لم يمنع أن يكونا في الزمان معا قوله وذلك إذا كان
وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فهما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له
الوجود ووصل إليه وليس يصل إليه ذلك إلا مارا على الآخر أقول هو بيان المتأخر
بالذات بتوجيه في تعقب في … ومعناه أن هذا المتأخر يكون إذا كان وجوده
هما يعني المتأخر كالمعلول مستفادا من آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس
من المتأخر فهما أي المتأخر والوجود إلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل إليه الحصول
من علته إن كان له علة وأما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود
بل يصل إليه الوجود لا من المتأخر وليس يصل إلى المتأخر تلك العلة إلا مارا على المتقدم
وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد أن العلة متوسط بين ذات المعلول ووجوده
والمعلول ليس يتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست أرى هذا التفسير مطابقا
لألفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك
المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي أو ثم تحركت يدي وإن كانا معا
في الزمان فهذه بعدية بالذات أقول وهذا إيراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه
واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية بأن كان المراد من تقدم العلة
على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول أنها مؤثرة في
الشيء مؤثرة فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وإن كان المراد شيئا آخر فلا بد من إفادة
تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل إلى المعلول إلا مارا على العلة بيانا لذلك
وشك … وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه إلى الركاكة وأقول
التقدم الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقول

وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تزييفه ولا إثباته بل الغرض بيان إمكان
الحكم بهذا التقدم الزماني فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم الزماني شرط
في وجود هذا التقدم قوله ثم إنك تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار
ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات … وكل موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد بل إنما يكون له الوجود عن غيره
فإذن لا يكون له وجوده قبل غيره فإذن لا يكون له وجود وهو الحدوث
الذاتي أقول لما فرغ عن بيان معنى المتأخر الذاتي شرع في المقصود وهو إثبات
الحدوث الذاتي للممكنات … وتقريره أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته
مع قطع النظر عن غيره إنما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لأن
ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال
التي يكون للذات بحسب الغير وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع
الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لما
يستحق العدم بحسب الخارج وأما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لأن
وجوده إنما يكون باعتبار وجود علته وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته و
كلاهما مغايران له فهذه أعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون إلا في العقل
فالحال التي له من ذاته مع الغير إما العدم وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم و
أما وجوده فهو حال له بحسب الغير فإذن وجوده مسبوق إما بعدمه أو بلا وجوده
وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا
يلزم منه أن يستحق اللاوجود في … المستحق للاوجود وهو الممتنع فإذن وجوده
مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم أو باللاوجود ثم قال وفي قول الشيخ العدم
لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لأنه إن أراد بالانفراد اعتبار

ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحال لا يستحق العدم او اللا وجود والا لكان ممتنعا
لا ممكنا واراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الا انفرادا انفرادا او الحكم
ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار
العقل لا يخلو من ان تعتبر مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما
لكنها اذا اقيست الى الخارج لم يمكن في نفس الامر من فرق لا بينها ان الحكم مع وجود
الغير لم يمكن اضافة دون انفرادها اي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما عند
العقل فانفرادها تقتضي تجردها عن الوجود والعدم معا ولعلها لا يكون له وجود
في حال الشيء او لا يكون له وجود ولو انفرد ولست بعين العدول حتى يكون معناه انه
ثبت له ان لا يكون له الوجود بل اي بعين السلب فان الفعل لا ينعطف على
اللام ونقدر الكلام كل موجود من غيره فليس بعين الوجود ولو انفرد حسبه
ونقدر التنبيه ان يحرز ذلك المعنى باعتبار الوجود ويكون لها قبل وجودها ما هو

اشارة وتنبيه وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة
او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون
العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم والمادة حاجة النجار الى الخشب
او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او
الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال العائق حاجة الغسال الى زوال الادجن يريدان
ينبه على ان المعلول لا يجب عن علة الناقصة فذكر ان وجود المعلول يتعلق بعلته المستجمعة
لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما سمي ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما يخرج
عن ذات العلة والى ما يدخل فيها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع شعور و
الارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة ما تنبي الحركة لا يحصل وجوده الا
باحديهما وكذلك الحال التي للنفس النباتية التي يصير بها علة كونه عن طبيعة او ارادة واي له

الدجن ظل الغيم الدائم المطبق والدجن المطر والادجان
ع ٢

واي ما الذي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى الباقي
الغير ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل وقد ذكرته اصنافه
ويمكن بان نسمي عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما
عدمية والوجودية تكون اما شيئا يتصف اليه العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا
يتصف اليها والاول اما شيء متوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا
يتوسط وهو اما ذات يتصف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي و
الشيء الذي لا يتصف لها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان
والعدمية كزوال المانع وهو في الوقت حاجة الادمي الى الصيف اي حاجة متخذ
الادم وهو منسوب الى جمع الادم والادم جمع على آدم كافيق على افق وهو
الجلد الذي لم يتم دباغه وجمع ادم على اداء دنه كرغيف ورغف والمنسوب اليه اما
آدمي بفتح الالف والدال واما آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا
شرط ضروري لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة
فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون كما حدث وهو في جميع الاحوال
موصوف بانه فاعل بالارادة والادجن في عدوله حاجة الغسال الى زوال الادجن
هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو ومعنى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح
بانه عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل
ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها
علة بالفعل ولا شك ان العلة مع مانعها من التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم
ان الامر العدمي ليس بعدم مطلق فانه هو مقيد بوجود شيء هو من حيث كذلك امر
ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم
ويصح ان يكون شرطا لوجود شيء ثابت على الاطلاق ومصروف ام المفهوم عن علة التامة

ان كان ذلك المفهوم مركبا في العقل فقوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة
على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا مع تلك الحالة او لم
تكن موجودة اصلا اقول لما ذكر الامور التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق به
وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم
حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا
فاذا لم تكن تعوق بعوق خارج وكان الفاعل بذاته موجودا لكن ليس لذاته علة يتوقف
وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كان طبيعة او ارادة
جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما
فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اقول اي فاذا كان الفاعل
موجودا ولا مانع ولكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال التي
وجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود
المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف
على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله
فوجد واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب
عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدم عدمه فلا مضايقة بعد
ظهور المعنى اقول لما اذ جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا
آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول
لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب
ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود مبدع دائم الوجود دائم الفيض بوجود معلوله وهذا شأنه مبني على ان العلة الاولى
ويمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم يسبق له اشارة

اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على معنى التأبيد بالسرمد وازالة الاستبعاد وانما
عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة
التي تكون بعض المتغيرات الى بعض مع امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق
الدهر على النسبة التي للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور
الثابتة بعضها الى بعض ثم اورد الى ان يسمى هذا المعلول لكونه بالحقيقة مفعولا
فان لم يطلق عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع
الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث
الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط
مادة او آلة او زمان اقول هذا تعريف لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب
من استعمال الجمهور فقوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط اقول وهذا
تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو زماني فلم يكن مسبوقا بعدم
بين ما انضاف فتفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره
من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان
على ما يعلمه صدر المحققين وهو الابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث لان
التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود
زماني وكل واحد منهما تقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان
تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان تحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة او
زمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة
الاولى فهو اعلى رتبة منهما واشرع هذا البيان موضوع حط تخطيط كما ذهب اليه
الفاضل كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار
اولى لشيء وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يهمل هذا البيان ويفزع الى ضرب

عدم م

من البيان وهذا الترجح والتخصيص من ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب من السبب او بعد لم
يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب
الترجح جذعا او لا ينقطع فالحق انه يجب منه اقول المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن
والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف فهذا
حكم اولي وان كان قد يكسل العقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويحتاج الى ضرب من البيان
كما يحتاج الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين لا يمكن ان يرجح احديهما على الاخرى
من غير شيء آخر ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجري مجراه وينبه كل هذا الموضع ان
صدور الممكن مع ذلك الترجح من تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون
ممكنا اذ لا وجه ان يكون ممتنعا بعد فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب
سبب ترجحه جذعا اي جديدا او حدثا ولا ينقطع بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب
الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور
المع الترجح من السبب الاول واجب وهو المط وظهر من ذلك ان القديم انما يجب صدور
المع منهما ان وحدة المعلول ايضا اي ان العلة الاولى لما كانت واحدة لذاتها كانت صدورها
لذاتها كانت واحدة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة مع اشتماله على حكم اولي
وهو احتياج الممكن في وجوده الى السبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد
على حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم
من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على الصحة لا على سبيل
الوجوب   مفهوم ان علة ما يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب
واذا كان الواحد يجب عنه شيئان من حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما
ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او لا للمهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه
اثنان فيه معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة اقول يريد بيان ان

بالتفريق فان فرض لوازمه عاد الطلب
حد عنها فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة
مختلفتين اما م

حيث م

ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو وحده الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم
قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه
لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان تقال مفهوم كون الشيء بحيث
يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر
ولتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل
هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا هذا خلف وهذا
القدر كاف في تقرير هذا المعنى وزيادة الوضوح فان ذلك الشيئان اما ان يكونا من
مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كان من لوازمه عاد الكلام
الاول بعينه ولم ينقطع فهما اذن من مقوماته وفي نفس الشيء بزيادة او بالتفريق
بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما
من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية ذلك اللازم هي بعينها حيثية
ذلك المقوم ويلزم من لم يكون مبدأ احد الاثنين غير خارج من ذاته والا فعاد
الكلام وعلى الجملة على جميع التقادير ويلزم منه تركيب اما في مهية ذلك الشيء
او لانه موجود وبعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم
بحسب مهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب الكثرة التي
الذي يلزم عنه وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء
المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط
لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي لكن البعض بتوسط بعض
وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة
قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء
كثيرة كقولنا هذا الانسان قائم وقاعد وقد يضيف اشياء كثيرة كالحكم للسواد والحركة

ولا شك في ان مفهوم ما سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك
الاشياء مختلفة وبعد التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا
واحدا ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء
واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تحصل الا بعد وجود شيء لا غير فانها
لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل بعد حصول اشياء فوق واحدة بعدها
حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
الكثيرة عن الشيء الواحد ليس كذلك وبانه السلب يقتضي ثبوت مسلوب ومسلوب عنه
ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يقتضي ثبوت صفة وموصوف
وصفة والقابلية الاقتضاء بين مقبول والقابل شيء وبوجدان المقبول فيه وصل
المقبول كالسواد اذا لم يعتبر الاتصاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث
يفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون في حال لا يمتنع وجوده عنها والصدور
الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع
المعلولات الى مبدأ واحد لا يعقل الصدور ويلزم لا يحصل الا بعد تحقق شيء صدر
عنه وشيء صدر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة
والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لها
بل بحسب حالة اخرى الا اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم
التكثر في ذات العلة كما تقرر **اوهام وتنبيه** قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب
لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا

افول

واجبا فتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول وقال
آخرون بل هذا المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين
فهؤلاء قد جعلوا في الوجوب اثنين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب
الوجود لعدد من او لعدة اشياء وجعل ما عدا ذلك منه وهؤلاء لا يخالف الذين

الموجود

من قبلهم اقول يريد بيان ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان يبين ما هو الحق عنده منها واول اصنافهم
في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته هو واحد او اكثر
من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات
المحسوسة والقائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعموا ان الكواكب والافلاك
باشكالها وهيأتها وتضد اما العناصر فكلياتها واجبة قديمة وان الكائن الحادث
في العالم هي الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكير ما تقرر
من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج وقد امتنع عنه وعن تلقيه الحدود
المنفية ولا كثرة المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى كثرة
وجود دون جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون
هذه المحسوسات الموصوفة بذلك واجبة بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب
الافلين في قصة ابراهيم حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها
فان الافول امكان افول واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست لذاتها
فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بان هيأتها ليست
بواجبة اما القائلين بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة كثير
من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام ما صغيرة بالنوع مختلفة بالاشكال

وهم اصحاب ثاوفراطيس والمختلطة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى
انها عنصر واحد هو اما نارا او بخارا او هواء او ماء ثم اتفقوا على ان هذه
المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما
واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فمن بعض القائلين بالصور المجردة
وجمع قال بالانوار وبالعقل الواحد واما القائلين بانها فوق واحدة فمن
جملة القائلين بالصور المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة الباري
وزمان وخلا ونفس وآله واما القائلون بان المادة ليست واجبة وان الواجب
اكثر من واحد فهم القائلون بوجوب الوجود للقديمين خير وشر ويعبرون عنهما
تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بذكر البرهان
على ان واجب الوجود واحد قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم
افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء معه ثم ابتدأ واراد وجود شيء
منه ولولا انه لكان الاحوال المتجددة من اصناف شيء في الماضي لا نهاية لها موجودة
بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور [illegible]
كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها متعاقبا
في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد
ما لا نهاية له فيكون موصوفة بعدما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت
تتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال
ان العالم وجد حين كان اصلح للوجود ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد
ومنهم من قال يتعلق وجوده بحين وشيء من هذا الباب لا يعلم فهؤلاء
وهؤلاء اقول لما فرغ من ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع
في اقوال القائلين انه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين فذهب

اي لولم يكن انه لم يزل لا وجود لشيء معه ثم ابتدأ واراد وجود شيء منه لكان اقوال المتكلمين لكان الحوادث متجددة منه شيئا فشيئا لا اول لها على ما عليه الحكماء و

ذهب احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون
وكثير من الملين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق الا سبقا ذاتيا
وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد
لشيء ثم ابتدأ واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان المحال اللازم من
ذلك لازم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو بطلان كون
منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها
موجود فاذن يكون ما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار
في الوجود يناقض عدم التناهي وان لم تكن كلية حاصرة للاحاد فما في
الوجود فانها في حكم ذلك عقلا لانا نعلم ان الحكم على كل واحد هو الحكم
على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله
فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه
متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث التي تقدمه والامور
المرتبة الغير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان
يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب
تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد وينقص
واشار الى هذه الحجة بقوله ثم كل وقت تتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد
عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم
بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى
قبله وبعده افترقوا الى الاحوال المحكية فيه الى القائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين
اما بالذات وذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى القائل بنفي التخصيص بالتخصيص
لا فرق بين نافي التخصيص ومثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الوقت

المذكور فرقوا الا انهم فرق فرقوا اعترفوا بمخصص لذلك الوقت بالحدوث
والوجود ومع ذلك التخصيص من الفاعل وهم جمهور وقدماء المعتزلة
المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بمخصص على سبيل الاولوية
دون الوجوب ويجعلون عدم المخصص مصلحة يعود الى العالم وفرقة
تخصصه بذات الوقت على سبيل الوجوب فحصل حدوث العالم في
ذلك الوقت متعينا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم
البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بمخصص خوفا من التزام التعطيل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء اخر غير الفاعل
وهؤلاء بين الى تمامه فعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده
الى غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه
على الاخر من غير مخصص ومثلوا ذلك بعطشان يخير الماء في انائين متساويين
النسبة اليهما من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبعد ذلك من
الاشاعرة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن بعده وحذوه ومنهم
هم من المتكلمين المتأخرين واشتهر الشيخ الى جميع الاقوال المذكورة سيما هؤلاء
من قال الى قوله لا بد ان يتم او ضمن اقوال المتكلمين بعد ذلك فهؤلاء هو رابع

قوله وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان الواجب
الوجود بذاته واجب في جميع صفاته واحواله الاولية له وان لم يتميز
بالعدم الصرف حال الاولوية فيها الا لا يوجد بذاته شيئا او بالاشياء وان
لا يوجد عنه الا وحال بخلافها اقول لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع
في بيان مذهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي قدم الفعل

الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كان فاعلا وواجبا له وجب ان يكون
فاعلا دائما واما ان كان فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر فكان
منفي بانه وواجب الوجود لا يكون ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال
التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما وتقابلها الاحوال
الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا
يكون واجبة لذاته بل وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل
فاشار الى ان عدم الصرف لا يميز فيه حال يكون فيها ان يكون الفاعل فاعليته
اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل
حال اخرى يتصرف فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل في
عرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يحصل فيه
الباقية **قوله** ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا الداعي ولا ان يسنح
جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبعه او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح
ارادة لمن لا تجدد ومن حال ما يتجدد وكمال ما يتجدد له التجدد فيتجدد دوام لم
يمكن تجدد وكانت حاله لم يتجدد ونفس حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء
جعلت التجدد ولا من تغير او من زوال كحسن من الفعل وقتا ما تغير او وقت
معين او غير ذلك مما يعد وكقبح كان يكون له قدر الى او عائق او غير
ذلك كان فزال اقول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يجوز
فعله وتركه بالقياس اليه من حيث هو قادر واحتاجوا الى اثبات شيء يخصص
يخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي
هي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وهي زائدة على علمه
الكلي فاشار الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد ان يتبع

امر متجدد واقتضى انتفاء احد المعدودات كشوق تام او ميل الدهر وهو الدائم
والا لكان يعقبها ذلك لفقد ورود ما عداه جزافا وبها يستغنى
عنه بالاتفاق والجزاف لفظ معرب معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد
يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير ان يفضي فكر
كالتنفس او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كالعبث باللحية مثلا
وهو باعتبار الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار الغاية والاسم اطلقه
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او صحابه
ثم ان الشيخ جعل الحكم محافظة الشارع للاطلاعات فقال في كتبه لا يجوز ان يشبع
او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية
يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من تجدد
وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كمال الفعل المتجدد الذي
كلا منافيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء
المتجدد الى امر اخر ويتسلسل فهو باطل واما تسلسل شيء في هو القول بحوادث
لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة
غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يتجدد كان نسبتها الى تجدد شيء حال او وحدة
سيرة على نهج واحد وذلك يقتضي لا صدور الفعل الفاعل التام واما صدوره
في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة
لا يعرفون تجدد شيء عن الفعل اصلا مع قولهم انما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور
واما امتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلا مع الشيخ ثم ابطال القول
بتجدد شيء مع ابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين اتم
قول بتجدد فعال سواء جعل التجدد لامر من الفعل او غيره ما يتبع القول

القول بصدوره في بعض الاوقات او يعني صدوره الفعل متاخرا بعد كونه
ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعله لامر
زال كفقد كان فزال عند الوقت الصالح او اسباع كان غير الغير وقت
الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد
شيء ما وقد ابطلناه   فلو اقام ان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود
عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا تمه فهذا الداعي
ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال
ليس في حال اول لايجاب السبق منه في حال او ان كون المعلول ممكن الوجود
في نفسه واجب الوجود بغيره فليس ينافي كونه دائم الوجود بغيره كما تبينت
عليه اقول لما فرغ من الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفعل وبما
هو من جانب الفاعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف
حجج القدم ومحصورة الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فيما يتعلق
بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما
يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل هو في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا لان
ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مستلزما للمحال امر شنيع وهو
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود الا كان هو ان
يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل
في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده
من غير تخصيص او اولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك
ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد تبينت في صدر النمط
معنى حدوثه وتبين بذلك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب

عن حجج الشك المحكية منهم على امتناع حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطأ فيها
قوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحدة وقتا ما موجودا
فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان
يقال الكل من غير المتناهي يصح ان يدخل في الوجود لان كل يمكن ان يدخل في
الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب عن
الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحدة
بعينه القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل
منها في الوجود وهذا مما يرفضون باستحالته فانهم يقولون مقدورات
الله تعالى لا متناهية ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى مقدور
يخرج الى الوجود **قوله** فانه لو اوجد لغير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها
بعد ما الاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر او اقل
ولا شك وكذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية
وهو ان غير المتناهي اذا كان بعده وما قبله يمكن ان يزيد وينقص بالانقضاء كالكواكب
المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته
مع كونهما غير متناهيين بعدهم والحوادث التي كلامنا فيها ليس بوجوده
جميع في قسم الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير
متناهية **قوله** واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبل ما لا نهاية له واحدا
شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف
كذا على كذا هو ان الشيء موصوفا بالعدم والتمام بشرط وجوده الا بعد
وجود المعدوم الاول وكذا الاصابع ان تكن لانه ولا في وقت من الاوقات يصح
ان يقال ان الاخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان

ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضته وجدته بينه وبين كون
الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هي صفته كذلك والجميع عند كل
كل واحد واحد فان عنيتم بهذا الوقت ان ما لم يوجد بعده وجود
اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك صحيح وهذا
نقل المتنازع فيه انه كيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان يقتضي
نقطها نحو الاتيقظ العدد اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان
معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى
ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث
فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا
على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده
الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب
ومع ذلك مصادرة على المط لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم
والحق ان كل وقت نفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي
من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت من جميع الاوقات بحكم
واحد ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث
اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** ليس
ما يحتاج ما نهيا لجملته ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى
الاوقات والاشياء الكائنة فيه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار الى ما
ذاته الا ما يلزم من اضافات يلزم منها فيتبعها التغير اقول لما فرغ عن الاجوبة
والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف
نسبته الى الاوقات الى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين

المبدأ الأول تعالى لا واسطة غير ستة بينهما وما يلزم ذلك أن ما ذاتها تبعية النفوس الفلكية و
الأجرام الكلية فإنها صدرت عن العقول بحسب ذاتها بلا توسط شيء آخر إلا ما يلزم
من إضافات يلزم منها تبعية الحركة السرمدية التي للكل من اختلافات أوضاع
تلك الأجرام فيسبقه التوزيع الحوادث الكونية قوله فهذه هي المذاهب والتي
الأعتبار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا أقول مراده
أن التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس إلى التنازع في وحدة واجب الوجود
وكثرته فإن ذلك مما لا يرجع إلى أهل مذهب وليس مراده أن المسئلة الحدوث والقدم
تتعلق بمسئلة التوحيد **النمط السادس** في الغايات ومباديها وفي الترتيب
قال الفصل الأول في غاية الشيء الذي يتحرك ليتوصل إليها وتقف والصواب أن
ذلك هو غاية الحركة فقط أما الغاية المطلقة فهي أعم من ذلك في أي الأمر بعينه
المعلول من جهة الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على أمور أحدها بيان أن كل
فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله وثانيها إثبات العقول وثالثها بيان
ترتيب الوجود وإنما قدم الأول لأنه تمام لما قبله في مسئلة القدم وهي ان ما بعده
وبيان الأول هو أن الباري تعالى لو كان مستكملا بغيره لكن فاعلا بالقصد و
الإرادة ولو كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وأتم عذر القائلين
بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم إن الباري تعالى أراد في الأزل خلق العالم في
وقت بعينه وبإبطال القول بالإرادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو أن
كون حركات الأفلاك شوقية تشبيهية الذي يستدل على وجود العقل إنما ثبت
بعد ثبوت حركاتها لست للعناية بما تحتها وذلك إنما يثبت لما يقال إن الأفلاك
حركاتها لأجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل
وأقول إنه لما أثبت الوجود سيدا أوائل النمط الرابع كان من الواجب أن يبين كيفية

كيفية صدور شيء فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والإبداع ولما ذكر
الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها فقصد إلى الإشارة إلى الحكمة فيها
الكلية وهي أن العالين أي الفاعلين لا يكون لأفعالهم غاية وأنهم يكونون مبادي لغايات
تلك الأفعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساق ذلك إلى النظر
التام في إثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الأول
إلى المرتبة الأخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب
أتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلثة
في ذاته وفي هيآت متمكنة من ذاته وفي هيئة كمالية إضافية لذاته والمحتاج إلى
آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته أو حال متمكنة في ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك
أو حال لها إضافة ما كالعلم أو عالمية أو قدرة أو قادرية فهو فقير محتاج إلى
الكسب أقول هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود أن يراعى معناه المحمول على
المبدأ الأول يقتضي أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم أن جهات
الشيء تنقسم إلى ما هو له في نفسه وإلى ما هو له بسبب وجود غيره والأول ينقسم
إلى ما يحصل له من غير أن يعرض له نسبة إلى غيره وإلى ما من شأنه ذلك وينتج ثلثة
أصناف الأول هو الصفات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الصفات الكمالية
الإضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي إضافات له إلى غيره والثالث
الإضافات المحضة والشيخ ذكر أن الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة أشياء
في ذاته والصفات المتمكنة من ذاته والصفات الكمالية الإضافية له ولم يذكر الإضافات
المحضة لأنها متعلقة الوجود بغيرها ثم ذكر أن الغني هو الذي لا يتعلق في هذه
الثلثة بغيره وذكر أن ما يتعلق بشيء من هذه الأشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج

وهذا الكلام كعكس نقيض الأول لو كان الأول قضية قال الفاضل الشارح فمن
لم يقتصر في شرح هذه الأمور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن
قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الأمور الى غيره
وتحصيل معنى الكلام انه لو اقتصر في شيء من هذه الثلثة الى الغير لا يقتصر فيها الى الغير
ومعلوم ان ذلك محال لا فائدة وان كان مرادنا بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة
قصوره وأقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل من موضوعيهما ومحموليهما شيئا
واحدا فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود ولكن
عسر تفهيمه تربيتا لفهم الجمهور ويجعل في تلك مقدمة خطابية على ان قولنا
الفقير شيء ما فقير ليس بمنكر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير
المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود واتم هذا الفاضل
قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل معنى الغني هو
الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي
ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية
مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد فاذا كان
كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود دائما اتم شيئا واحدا او
يكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان الحيوان الناطق وما ليس بحيوان
ناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا معقولا والثاني خطابيا منكرا
مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي
لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول
ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول
قاصدا للتعريف لم يورد الالفاظ لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله

قضية

ما يقابله بل اورد اللفظ الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن الثاني مسوقا
للتعريف اورد الالفاظ ليعلم انه استعملها بمعنيين متغايرين **تنبيه** اعلم
ان الشيء الذي انما يحسن ان يكون منه شيء آخر وكون ذلك اولى واليق به
ان لا يكون فانه اذا لم يكن منه ذلك لم يكن ما هو الأولى والاحسن به مطلقا والاتم
لم يكن ما هو الاولى والاحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما ينبغي فيه الى كسب اقول
ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحكم والاغراض فيقولون في
ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فابطل ذلك عليه
المحقق الشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى يقتضي نقصانه ونقصان الرتبة
وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان
لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به
من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كالنسبة الى ما في
الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن حاصلا ولا ما هو احسن من شيء آخر ايضا
ويظهر من ذلك ان ما ليس الصفتين قد يستفيد بهما ذلك الشيء من فعل غيره فاذن
هو في ذاته مسلوب كمال يفتقر الى كسب **تنبيه** من القبيح ما يقال من ان الامور
العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله
لتحصيل أن من المحاسن والامور اللائقة الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل
شيء وان فعله لمية اقول هذا تصريح المقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم
وهو كتنبيه لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما مساويا لجميع العلل العالية
التي هي اسباب لما دونها او يعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق
الاول سلبا كليا مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية هو متأثر من وجهين
احدهما من حيث نقصه ووجود الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا من حيث

الى سواء كان بالقياس الى الغير او كان بالقياس الى الاعلى منه والله اعلم

ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء
فيه ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو لذاته فاعل وغاية للوجود كله قوله
اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات
كل شيء لانه منه او مما هو منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء
فقر اقول ليس في الكلام تقديم ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالمذهب
ولا شك ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على
تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي
والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو
ايضا اضافي ويتعلق بذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للكل هو
كونه فاعلا لها تقتضي تعلق كون الاشياء له بكون الاشياء منه قوله اتعرف
ما الجود الجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له
ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره
حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او
على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد
الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء
يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو
بما يفيده من فعله متخلص اقول يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة
اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد
اي يكون منتفعا به موافقا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي
الكلام بيان للعوض وهو ظاهر والفاضل الشارح لفظ ينبغي محمل يراد
بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح

لان صفاته كلها عين ذاته

النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم تفسيره بالثاني ولا معنى
لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة
في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن
الشرعي بل ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم مستعملي هذه اللفظة غاية
ما في الباب انهم جعلوها بحسب النقل اصطلاحا لهم في هذين المعنيين لكن ذلك
مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى اخر يستعمل عنه وكيف لا وعلماء اللغة
ذكروا انها من افعال المطاوعة وبعثته فانبعث اي طلبته فانبغى كما يقول
كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي
انحى نحو الخواص والعوام وجرى مجرى المثل بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله
لانه يدل على صدوره عن محض تعصب او حسد او قلة انصاف وحاشاه عن ذلك
ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن بعض الجود لوجب
ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو لانسان فاماته ان ذلك
العدو انه جواد لوصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون
من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر
بالذات لان الحاصل منه بالذات هو الحركة الطبيعية وهي استفادة كمال لنفسه
لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقي والاتفاقي يكون بالعرض
ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي انحلال او ضياع
الاعضاء وللموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند انحلال الاعضاء ثم
ان المقتضي لموت الانسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان اخر بالذات
بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة
الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك

القول بالدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل
بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية
فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف
الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر القيد
لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية
كذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا
لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول الحكم فاذن ظهر
ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل بما يفعل فهذا اوما يفعل
فالجواد هو كاف ان يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح
وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح الى آخره اعادة للكلام الذي
ذكره في الفصل الثامن من هذا النمط واقول هذا عصبية من شرح كتابي الموضوع فقط
وهو الفاضل الذي لو لم يكن يفعل شيئا لقبح ذلك به وتبايننا في المحمول فانه حكم عليه
هناك بانه مسلوب كالك وههنا بانه منفي ... مستغيض في غطه ان هذا السبق
باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل اقول والحق لا يكون طالبا امرا لاجل الشيء قبل
حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فانه ما هو غرض الفعل يتميز عنه الاحسن
عن نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى
في نفسه وحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به وحسن لم يكن غرضا
فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل اقول الغرض
ههنا هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار وهو اخص من الغاية والقائلون بان
الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعود الى غيره لا
الى ذاته وذلك لامتناع كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد

فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه
ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم بين ذلك ان الملك
الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل
لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يبدع
كاملة فهي مستمدة الكمال بما فوقها **تنبيه** وفي نسخة تتمم كل ما تم حركة بارادة فهو
متوقع احد الاغراض المذكورة الا حصاله يكون منفصلا او مستحق للمدح فما
جل عن ذلك فعرا عن الحركة والارادة اقول معناه ان كل متحرك في ارادة
فهو مستكمل وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك
ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا تباشر التحريك
وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** واعلم ان
ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا بد حل لي من ان يكمل
الغني الا ان يكون الاشارة بذلك تنزيهه وتمجيده وبركته ويكون تركه بنقص
منه وينيله وكل ذلك ضد الغني اقول لما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود
اليه او الى غيره مستكمل نفى وهما آخر وهو ان يقال ان الفاعل الكامل يفعل لا لغرض
يعود اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن ويكون الفعل في
نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وتنبيه
على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا بد حل لي من ان يكمل
الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه عن الذم او يمجده ويصيره مستحقا
للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية
يفرقون الحسن بان كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى
الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والاخلال والقبح بانه كل فعل يقتضي

استحقاق ذم ولا حمد بل هذا بذكر الشيخ امتناع فعل الحسن من الواجب من التنزيه والتمجيد
واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتملص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول
اشارة لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان النظام الكلي في العلم السابق
مع وقت الواجب اللائق يقتضي منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله معقولا
فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستجد سبيل تفاصيلها اقول لما بين
ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور التي تحتها وجب عليه ان يبين ان
النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ
لا يمكن ان يكون صدوره عنها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق
والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل الكل اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل
الى الابد في علم الباري اي تمثل هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة
الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
يقتضي افاضة ذلك النظام على تلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضة
في جميع الاحوال المعقولة ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى
بمخلوقاته وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود
من هذه الفصول الستة هو ان كل من يفعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله
ووجه نظم الفصول انه قال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا
ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم مثلها بيان الشرطية
ان من فعل بالارادة فعلا اولى به فاذن هو مستكمل وذلك ينافي الغنى وينافي
الملك ايضا لافتقاره الى غيره في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه
انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان
به نزيه وعدم الاتيان لو فعله مستحق الذم وح يعود الاستكمال فهي تثبت ان

ان الله ليس فاعلا بالارادة وبعد القصد على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك
واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل
هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي
العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول
وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات
المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلاثة لانها مما لا يشارك غيره فيها ومعانيها
دالة على نفي الغرض عنه وقدم الغنى لانه ادل على ذلك فقرره في الفصل الاول
واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما
وذكر في الفصل الذي رسمه التنبيه ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل
كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادي العالية
جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها
مع انه تابع لارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي السبب في تحريكها
ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض من مبادئها كيف
صدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح و
الحق بعد تهذيبها خطابية لانه تعالى لا يمتنع انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون
غنيا ولا ملكا ولا جوادا واذا عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم
كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ثم لا نكر ان يكون الله سبحانه
الاولى به لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت
به شيئا آخر فبينه وظهر ان هذه الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه
ير تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والمغالطة
ثم قوله ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا الى قال بعناه انه لو

فعل على وجه يستكمل به الجوهر كاملا بذاته بل كان كاملا بفعل فان الجاعل لا يطلب حصول
ومن قوله لا يجوز ان يكون التشبه مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان
المستفيد للشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا افتتاح باب التطويل
او ليس يعوض اياه من شطر الكلام من انصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية
قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية ونعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى
يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصح ان
كانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما
يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او متجدد [illegible]
والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها مفقود ثم حصل ولا يجوز ايضا
ان يقال لم يزل حاصلا وهو المطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست
جزئية ولا ظنية ولا تخييلية وليس يشبه اشباه ما ذكرناه الا الاجسام السماوية [illegible]
نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما علمت [illegible] لان
الواحد منا مرتبط ببدنه من حيث نفسه لتطلب مبادي الكمال منه ولولا انها
كانا جوهرين متباينين واما النفس السماوية فهي اما صاحب الارادة الجزئية
او صاحب ارادة كلية تتعلق بها التشبه بالكمال ان كان وفيه سر
قال الفاضل الشارح ان الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا
الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد
اثبات العقول اولا في قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي
العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك وان يثبت بذلك اثبات
العقول ايضا فيما قصده بيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية
عن عقلية وهذا الفصل يشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث

الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وبين ان مبدأ الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تتعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية
عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام عن الاجسام وموادها
لا تتصور بالكمالات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون
والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا
لشبهه بامور الاول لان العقل المحض لا يصح فيه ارادة يتشبه بالعناية المذكورة و
قد تقرر في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى
والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالحركات المنفصلة
او على اتصال كالحركات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا بالطبع او بعدمها
دائما والامور الدائمة الثابتة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز
ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله
طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخييلية لان
الظنون والتخيلات انما تكون بسبب العوارض الجسمانية وهي بريئة عنها والمحرك السماوي
بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية متجددة ومتصرمة على الاتصال وقد يحصل لجرمه ما يطلبه
بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان احد هذا العقل لا يكون مرتبطا بجسم هو
كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة بابداننا من حيث انها تقصد تطلب مبادي الكمال
منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا
جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفسا [illegible] واما النفس
السماوية فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة
كلية مفارقة تتعلق بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة لنفسها لضرب من الاستكمال كما [illegible]
جرم السماء والجوهر العقلي المفارق كما ان نفوسنا بواسطة ابداننا تعقل العقل الفعال وقوله

فيكون م[illegible]

[illegible] ان كان العقل [illegible] ارتباط [illegible] نفوسنا [illegible] الارادة الكلية [illegible] السماوية [illegible]
اراده كان العقل [illegible] كان مبدأ الارادة [illegible] الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء لعدم الارتباط [illegible]

ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا من وجود الشيء وانما اورد هذا اللفظ لانه
لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسهو مما يوجب القطع لوجود ذلك انفس
وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب الا يكون شيئا واحدا حتى يحصل الا بالذات
ثم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** لا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل
يجب ان يكون لشبه تحريكاتنا عن عقلنا العملي ح يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي
التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي
فنقول قد تبين مما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور
عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فان
هذا التحريك يكون لداع شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور
العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون
لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال
غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتألم من تخيل فيغضب وايضا لان كل الى النيل
او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة
عن العقل العملي قوله ولا بد ان يكون لمعشوق مختار اما لنيل ذاته وحاله او لنيل
ما يشبههما كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه و
كل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط
المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق مختار وذلك
المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل
بالحركة والا كان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا
او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة لنيل ذات
المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال

حركة م

او شيئا محصل الذات م

حال له للمحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كما يستفاد او سواء ناله او سلامة
لم يكن حاصلا فحصلت بالحركة وح تكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون
تلك الحال حالا منه ويصح ان يكون مما يناسب احوال ذات المعشوق وحالا من
احواله والا فلا بد من المعشوق في الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة حركة لاجل هذا
خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله وظهر
من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او
حاله او لينال ما يشبههما قوله ولو كان الاول لوقف عند النيل او طلب المحال و
كذلك لو كان لا كان لنيل الشيء من حيث يستقر فهو لنيل شيء لا يستقر اي ولو
كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك
الذي لا يكون حاصلا معه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان
حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك
طلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر مجرد
عاقل مجرد عن العوائق المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس مما
المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء مستقل الذات خارج عنه ليس من شأنه
ان ينال وطلب المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شيء
يستقر كما لو اقترب بوجه فيستتبعها كمال المعشوق او يكون شيء لا يستقر والاول
محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال
فبقي ان يكون الحركة لنيل شيء لا يستقر قوله فلا ينال كماله الا على تعاقب نسبة المنقطع
بالدائم وذلك لما كان المستبدل لا يبقى ويستبقي نوعه بالتعاقب يكون كل عدد وقرض
لما بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال
الشيء كماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب نسبة المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لانفصاله

وذلك اذا كان المستدل من الحركات العلل القارة بالعدد يستبقي بنوعه
وكل عدد يفرض مما هو بالقوة تكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه
لا الى ان لا نوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الثاني
المحفوظ دون الاول المتصرم قوله فيكون التشوق متشبها ما بالامور
التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفاضل من حيث التشبه
بالكمال لا من حيث هو افاضة على ان قوله فيكون التشوق يعني محرك السماء
متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبها قائما يكون
ما اليه يتشوق المحرك سوى تشبها ما بالامور التي بالفعل من المعشوق هو العقل من حيث
براءتها عن القوة راشحا عنها الخير الفاضل اي حال كونه راشحا عنه الخير من حيث التشبه
بالكمال يعني مقصوده ... الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة
واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظ يرشح
ايهام لطيف وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل
عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات
فياضة وانما يجركها بالقوة فيما يجري بالفعل مجرى التعاقب يعني ومبدأ
ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك الخروج من القوة
الى الفعل على الاتصال العلل القارة على الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين
في علم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتحرك في ثلثة منها التي هي الكم والكيف و
الاين فاذن لا خروج من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي
هيئات فياضة لان الاجرام النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب
اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكنها لما كانت معدات للافاضة وصفها
بانها فياضة وهذا الموضع من الكتاب وانما وسم الفصل الآتي بالتنبيه لاشتماله

لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجواهر المفارقة
اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماويات واحدا او هو
مختلف ولو كان لواحد منها تشبها بالآخر لشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل
يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار
في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار
في مواضع آخر الى ان لكل فلك قصدا بحصة معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ
في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه
وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا
وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة معينة ولا وضعا معينا
وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر لا حركة
معه فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على نسبة مخصوصة في طبيعة الفلك المقتضية
لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يمكن ان تكون طبعها ان يريد تلك الحركة
او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تتبع للغرض
لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها
المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين ومن قبلهم قد ذهبوا الى ان المتشبه
هو الجسم ولكل فلك سافل منه بما يحيط به على سبيل بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي
تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا ما لوجب ضعف
المتشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في المتحركات
لفلك البروج غير القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض
الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو ان يستخرج كمالاته اللائقة به
الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لها به امتياز لكل عقل

عن آخر مدخل في ذلك فاذن التشبه بشيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل
امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان تكون غايات الحركات الجزئية
امورا جزئية ما تحت ذلك المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا
على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها التي له طريق على ما يجيء بيانه قال وتحمل
ان تكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجيء بيانه
فلا تكون كل سؤال قابلا الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما قرن ذلك
نقيض كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وهم وتنبيه** ذهب قوم الى ان التشبه
واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان
سواء لها ان تتحرك الى اي جهة اتفقت فنال العرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان
بطلت الحركة على هيئة نظامه لما تقدم لم الحركة من اصلها لذلك صعبت بكون
الحركة لما تقدم عنها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نظامه ويحسن ان يقول
لو جاز ان تتوقف هيئة الحركة نفع السافل جاز ان تتوحد بالحركة كذلك ايضا وكان
لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران تسأل حتى تجبر
ثم كان ان تتحرك لنفع تلك قبل اختيارية بل اذا كان الاصل امرا سواء لها لا يعجل الا لسبب
السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبع نفع ما دون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ
في سائر الكتب ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر او نقول ان الاختلاف
في هذه الحركات وجهاتها لا لاجل ان تكون للغاية الامور الكائنة الفاسدة التي
تحت كرة القمر كانوا سمعوا ابقم وعلموا ابطال ان حركات السماوات لا يجوز ان
تكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان تكون لاجل معلولاتها اراد وا ان يجمع
بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض
والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليحصل ما يكون من كل واحد منها

وهو ان القائل لكون فاعلا واما كونه فاعلا مطلقا ومنها التحرك الى جهة فهو لها وعلى ان سبب اختلاف الاغراض

في عالم الكون والفساد واختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا
لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص
بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع
الى مستحق وجب بحكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم تكن حركته لاجل نفع
غيره بل لاجل ذاته فالاولى كذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير وانما الحركة
الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله
فاقول ما نقوله هؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما
لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض
في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان سيم لها به خيريتها والحركة
كانت لا يفتر بها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني
اعني فاختارت الانفع وان كانت العلل المانعة عن تصور حركتها لنفع الغير التي
قصد فعل لاجل نوع من المعلولات فهذه العلل موجودة في نفس قصد اختيار
الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال
قصد السرعة والبطؤ قال وذلك لان كل قصد يكون لاجل المقصود
فهو انقص وجودا من المقصود ولان كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر
ولا يجوز ان يستفاد الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع و
هو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير وارده لان الحركة تستتبع
الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو تحصيلها
كان حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا
بالسكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء واقول ليس
مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب

بان التشبه يشمل ذلك في حصول الحركة الا انه نفع الغير ممكن وذلك لا يتصور الا بعد ان يكون الحركة والسكون م ح

التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وجهاتها
بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى هذا واصل الحركة الى التشبه
بعينها داعية الى هذه الجهات الا مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف
ههنا لسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور
مختلفة بالعدد اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما يحصل من نفع الاختلاف بسبب
متقدم على ما يتبادر من الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو
كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه به واحدا اولا كما
تشابهت الحركات في انها دورية ه هذه نتيجة ما مر ذكره وهو قول الفلك
الاول ان المتشبه به واحد محمول الشيخ على ان ذلك هو المتشبه الابعد يعني العلة الاولى
واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو
الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او
مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به واتم تعليل الحركة الدورية بذلك انما
كان لوضع على الافلاك بغيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها
كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه واحدا
باطل والجواب عن الاول ان المتشبه على نحو ما ذكره وان لم يكن علة فاعلية لها
والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه واتم كون المتشبه القريب
بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجود المستفاد من العلة الاولى
فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استناد
الحركة المشتركة فيها الى اعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها الى اعتبار ذلك
المعلول الذي هو موجود حاصل والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء لذاته
لذاته لان المقتضى لا يجب لا من ثابت فاذن هي للافلاك ليست تجب لذواتها

فان الجسم تحركه ... والتشبه لا يصح فيه

ذو انها بل يتشبه آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا
بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي جهة تابعة لها بحسب
شيء آخر اولى زيادة تبصرة الآن ليس يمكنك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه
بعد ان تعرف بالجملة فان قوى البشر وهي في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه
ما دون هذا الكشف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال عنه على التجدد
امرا انما يعرض مثله في بدنه انفعال يلوح ذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض
في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت امرا
ما المتجه فيه وكالالاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن وكذلك
وانها تكون هيئة تتبعه الحالات لا عقلية صرفة وان كانت حالات غير
عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند بلوغ العقد كما
في نفسك صنف من الاجرام البيان مناسبا لما كنا فيه فاستمع قد بينا
ما مر ان محرك الفلك انما يحرك تحركه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال
اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون
كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى المحرك فالكمال اللائق بالمحرك
هو تشبهه بمبداه في صيرورته بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يعقلان
على انحاء مختلفة الحقائق بالسلك وقوع التوازم فاذن ههنا شيء ما يحصل
لمحرك كل فلك بالتحرك ويقع عليه باعتبار نسبته الى المحرك اسم الكمال و
باعتبار نسبته الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر هذا الفصل
لك بعد ان عرفت وجود ذلك الشيء بالاجمال فليس يمكن ان تكلف نفسك
تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل
البدنية قاصرة عن تصور ما هية ما هو اقرب الينا منها مثلا كماهيات

متعلق بتشبيه الحالات الى التشبه الحالات ممكنة

محاكاة امام صالك في استعداد تلك
ورباما دة اللحركات في بدنك ثم
ان اشتهت م ح

كثير من كمالات النفس الحيوانية بالفعل فكيف هذا مع انه ان اراد بذلك
ما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك من الشيء المتصور بصورة
عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية الانسانية التي
هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا يتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها
العقلية بل يتمثل فيها صورة خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا تاما من المحاكاة
وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس
كاضطراب نغمة او دهشة او سكون او غير ذلك مما يشاهد عند هذه الامور
دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستتبع لانفعال يحصل في صورته
ويجري مجرى خيال الاشياء التي انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات
مبدئه المفارق الحاصل له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة
عقلية لتنها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في
الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا
طلبت الحق بالمجاهدة بالجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور
المشائين وجدت ما الاح لك من تجرد النفس الفلكية واضحا بعد ما طلب
على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل
واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان
ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اخذ في اثبات
العقول بحسب ما اقتضاه البيان وذلك وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله

تنبيه القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدر
وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء الاولى متناهية
والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقال لا لغير المعنيين النهاية

اي م

الطريقة الثانية في اثبات العقول ان حركات الافلاك غير متناهية وفيه اربعة فصول تمام

النهاية واللانهاية من الاعراض التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما هو ذو كم يتعلق به
كم بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه
ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما
يمكن فرض اللانهاية له في الانتقاص لا نهاية الاعداد اي مراتب الانفصال
والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية
فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق بشيء ذي مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها
عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية
فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون
اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من
حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة اصناف
الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم
مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة
من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان
والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم في الهواء ويكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها
اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث
قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم
ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون للعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف في
الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول
بنى الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على

في الازدياد لا نهاية المقادير التي تزايد الانتقاص فقد يمكن فرض لانهاية م

الاجمال وكان مراده ما يشمل النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط

ولذلك مثل بالمدورة التي يتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسماء التي يتحرك حركة متناهية

بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقال ان باحد هذين الاعتبارين

مع انهما قد يقالان بغير المعنيين بعض ما يقال ان للكم اولا هو هو ذو كم انتهاء

الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ فمن يتحرك

متصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة

والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع

زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان يبقى زمانا

لا لكون الشيء مفارقا متحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن

الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان

السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض

من غير ان يقع بينهما سكون بسبب ان الحركة التي هي على الاستقامة وضعية دورية

واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه

الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد

من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما

بالفعل انما يصير متصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او

مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي

كون ذلك المتحرك فيه واصلا ومباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين

من غير تخلل زمان بينهما لما ثبت في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان

والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد

ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها مبنية على ان في الحد والمعروضة

المفروضة في المسافة المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء

بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بالآن

المباينة طرف زمان المباينة فليس بممتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول

لانه طرف للحركة في ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا آخر ليس فيه حركة وان

عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن وبين

الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا

ما يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال الحكماء اورد

بعد الفضلاء المتاخرين على هذا الحجة انه يجوز ان يكون طرف زمان اللاتماس تمام الحركة على

ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدق على وجودها بحسب اعتبار

كونها مرحلة للمتحرك بحيث تامة نسبة له الى الحد آخرا فيما تلك الغاية اعني وصول المتحرك

الى الحد المذكور لكن لا يسمى باعتبار الا سعدا فاذن هي موجودة في آن الوصول

والمس من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة

واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود مسافة بان تحدث الحركة في آن ويبقى زمانا

ولا يكون الآن الذي حدث فيه المس الا هو آن الوصول لا يمتنع اجتماع نقيضين

مستلزمين في حد واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل

وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير الكتاب

فنقول الشيخ بين ان الحركات المختلفة التي تفعل حدودا او نقطا والحد اعم من النقط

فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة يفعل حدودا مثلا الحركة

في الكعب اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهي الى الحد

ما يرجع عنها فهي قد جعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود ولان

الشيخ في الحركات الانية المختلفة التي تفعل نقطا اي نقط زوايا الانعطاف او

او نقطا والسطح او الحدود دون نقط
تستر منهما

الصواب يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها التي يقع بها
الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه
فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع
لا يقع بها وصول الا بالفرض فانما ذكر المحرك الموصل بعد ان عمم محرك موصل
لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المتخلفين
اعني الميلين وهو المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما
وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده
في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن
الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا مع انه الى قوله لا يكون باقيا معه مفارقة
المحرك للحد لان المحرك الاصل الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبع او الارادة و
القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل
واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المحرك للحد الى ان زوال المحرك انما
يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون ضرورة غير موصل
دفعة ويبقى زمانا الى وجود زوال في الآن الذي هو مبدء ذلك الزمان
وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر
فلابد من آن يفصل بين الزمانين فلا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن موصلا
ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر
الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد
في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان اللاايصال الذي هو علة
انفصاله حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني الوارد المعيد لان الحجة تمشي
من غير ذلك فان الميلين المختلفين كما يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد

و الاعتبار الآخر هو كونه
مزيلا للمحرك عن حد ما مقرب له
الى حد آخر فكان هذا الاعتبار
سبب تسمية المحرك بميل ونصرة

واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه
اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله
والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة و
اشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا
وذلك لان الميل الثاني لم يحدث فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة
لان سبب الحركة اعني الميل معدوم فيه وهنا قدم الحجة قال الفاضل الشارح
انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما
على التدريج او دفعة والاول باطل والثاني ايضا لان الآن زمانا واحدا فيقتضي
ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب
الشيخ في باب آخر قال ونحن نحكم بعدم الآن لا ان يكون على التدريج او دفعة بل نقسم غير منحصر
لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده
فلو قال القائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع
الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان
الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم
ليس الا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يحتمل ان يعقب الشيء بعدمه زمانا ويكون
في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على حاله فلذلك قال هذا العذر كلام
والاشكال الوارد عليه حينئذ الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج
غير معقول لان زمان الحصول يحتمل الانقسام فعلى الجزء الاول منه مثلا ان
لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه فقد فرض في كله هذا خلف
وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك
في الجزء الاول موجودا لا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول

الشفاء م

شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك
ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا
فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم
من ذلك تتالي الآنين الثالث لو سلمنا صحة هذا النقض وهو ان يكون عدم
الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه
معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاماسة حصلت في الزمان الذي حصل بعد المماسة مع
انه ليس لزمان اللاماسة طرف غير آن المماسة حتى يكفي هناك آن واحد ويبطل
الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي
له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الآتي تماما كالحركة وتبعها فان تلك الهوية
بجميع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها لحصول اشياء كثيرة في
اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هو هي ليست بملتئمة من اشياء كثيرة بل
هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة الى الاجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا
واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك
الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمانه بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع
ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول الاجزاء في اجزاء ذلك الزمان شيئا
بعد شيء وهذا الاعتبار لا يمنع الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج
ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة
الى منقطعها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك
الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا
وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالسكون والتربيع
مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسـ

ـب وفيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون
اذا حكم الشيخ بتشكيك القسم وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي
يكون ذلك الآن طرفه وتبين ذلك من تصور النقط فان الحكم بان النقط موجودة
هناك صادق على طرف الخط وليس صادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها
ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس صادق على طرفه ولا يلزم من
ذلك ان يكون للخط طرف آخر عدم النقط يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة
هناك وعلى الوجه الثالث ان ذلك يقتضي تغيير الحجة المشهورة المذكورة في صدر
هذا الفصل ولا يقتضي تغيير الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذي
يجب ان يكون السكون المتصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه
عن السبب كونه موصلا الآن وذلك الزوال مفتقر الى حدوث شيء يتجدد لا يمكن
اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي يحصل في ازمنة دون
اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقا على ازمنتها
فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ
انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب فلذلك تعجب ايرادنا اياها بعد تزييفها
في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على
ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا
الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على بعضه وهو زوال
السبب عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار
وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز
وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما
او كلاهما وفيما ذكر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة في

في مسافة ينتهي الى حد ما ينتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة
الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية اقول لما فرغ من اثبات السكون
بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب منه وذلك هو بيان الحركة الحافظة للزمان
دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة اليه وتنتهي تلك الحركة بسكون لما تقدم
فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر
كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركة
التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل
دائما لوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين
بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون
غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة
واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو شيء في
الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما
سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون
المذكور كل الافتقار اشارة ليس يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون
صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة المنسوبة الى ما تحرك عنه ليس تقع دفعة
ولا فصل هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة هذه الفائدة
متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها بالمعنى
التي نفيها الشيخ عند اثبات الآن ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا
وقد رد عليهم الشارح في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة المنسوبة الى ما يتحرك
عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها لان كل جزء
يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة

التقدم

المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن
بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا
في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ
في الشفاء هو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظ المباينة بالمماسة
فعين يشاف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجة التي تكون في نفسها حجة
المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة في نفسها اذا
لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا مما يمكن اصلاحه بتغيير نسخ المسئلة
تذنيب فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية
هي الدورية اقول قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة
التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين
الآخرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتوقف حال
القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم
فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل انه يريد
بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة تنبيه اعلم انه لا يجوز ان يكون
جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا
وكل لقوة جسمانية من مبدأ مفروض حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه تحرك
اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحركه اكثر من ذلك من المبدأ المفروض فيقع
التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا اقول هذا مجال يريد بيان
امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت
جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان تكون تحركها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانها اما
ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان معا لا اما الاول فلما يشتمل عليه هذا

الفصول واما الثاني فلما يشتمل عليه بعض فصول العدد فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة
متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن
ان يكون لا متناهيا وذلك لما تقرر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة
جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها يجب الامتداد الى ما لا يتناهى او تكون العدة
في العدة فان عدم التناهي للخروج الى الفعل ثم فرض ان ذلك الجسم المحرك جسما آخر
شبيها بالجسم الاول في الطبع واصغر منه بالمقدار تلك القوة بعينها فذلك
المبدأ المفروض يجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان الفتور انما يعاوق
القاسر بطبعه الميل الى الطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم
الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر كما ان الاعظم على مثل طبيعة الاصغر
على ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن
يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا
انه تبين في اوائل الفصل الثاني من النمط الثالث وهو ما سلف ولما كان مبدأ
التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي
وصل اللانهاية فيه وكذلك النقصان يلزم منه انقطاع الاقل فيكون
ذلك الى نسبة ما متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض
محال واعلم ان هذا البرهان اتم ما اخذا مما حمله الشيخ في الفاصل فيه ان القوة الغير
المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا
ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان وصفها بغير متناهية مطلقا
هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان
يكون مباشرة التحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصها بالقوى الجسمانية لان غرضه في
هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده

اورده الفاضل الشارح عليه يتصور ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء
وح لا يلزم منه انقطاع احدهما متفرع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي
التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه
سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث كلهم تمسكوا بوجوب ازديادها
كل يوم على تناهيها بما اوردها والشيخ عليه بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يمكن الحكم بالازدياد عليها فصح فصلا عن ان تكون متفضلا بتناهيها قال والقائل
ان يرد عليه ههنا بجواب رده هو عليهم بعينه وهو ان تقبل الجسم للحركات التي يقدر
هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة و
النقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه
كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال فلا شك ان
كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت
في القوة عليها بخلاف الحوادث فانه لمجموعها لم يكن موجودا في وقت ما
استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل والسائل ان يعود ويقول انتم
انما استدللتم على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت
في تلك الافعال والا فح بعد الاكمال القول بالشيخ الحكم بنفي الازدياد من الحوادث الغير المتناهية
مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميع ما لا يمكن ان يوجد في وقت غير المتناهي
العدد فقد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدد وفي هذا
هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف
بهما ما لا نهاية له في النمط الاول اذا اختلف جهتا هما من جهة الكثرة والقلة وجهة
اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج متقدرا الى
عدد الاحاد الى الامتداد حسب ما يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الحس الى

او يسلب عنه فيها التناهي او يوصف احدهما به ويسلب عن الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص
عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما
في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب
النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه
خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث
في الجهة التي تلي المستقبل فما زاد ما في الجهة الاخرى على الحال لم يكن الا من جهة الازدياد بالكل
وجوب التناهي حتى كما مر وانما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا مبدأ لها
مبدأ واحدا بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة والنقصان بحسب طبائع القوى المختلفة
وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت وتناهيها في تلك الجهة
ايضا وبذلك اتفق الصورتان فقد علما معنى هذا الموضع واما عبارة الشيخ الحكاية
المحكي عنه فلم يقع الى الفاظه حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة
في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع
حيث لا معاوقة اصلا **اقول** لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك
ثلث مقدمات اولاها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لم
يكن مقتضيا للتحريك ولا للمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحركه كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا
فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث
هو جسم مانعا عنه **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن
في جسمها معاوق اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل
ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة
بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوق ولما

لم يكن الطبيعي طبيعيا لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في
القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف
باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهذا كما تبين ان التفاوت كما
كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير
مقدمة اخرى الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو
فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى
واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة بتلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى
الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب في الكم المختلفة بالكبر
والصغر لانها حالة فيها متجزئة بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول
لا يكون لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل
قوله فذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد وتشابه الى
المقدمة الاخيرة **وقوله** وليس زيادة حجمه القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة
المتحركين والمحركين واحدة تشير الى المقدمة الاولى والسبب الاصلح التام هو
ان المعاوق لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا
اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في
الاولى **وقوله** بل التحريك في حكم ما لا عائق والحركات تختلف اشارة الى ما مر بيانه
في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت هناك بسبب الفواعل لا بسبب القوابل و
قوله فان كان جسمهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية تمم ما ذكرنا تقرير البرهان
بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض
غير متناه ويلزم منه تناهيه لا الاقل كما مر **وقوله** وان حرك الاصغر حركات متناهية
كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان

ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية
تحرك ذلك الجسم بلا نهاية م

وانما احتيج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة
من الجسم الاصغر لكن كان ذلك مع الحركات التي بعدها خلفا لان القوة الواحدة من حيث
من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولكن ههنا خلفا لان القوة ليست الواحدة
بل انما يلزم المحال من حيث ذكره هو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات
الاكبر ايضا لكونها على حسبها المتشابهين على ما مر في المقدمة الثالثة وهذا انما تقرر
ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
فبين امتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع غير متناهية لكن لما تحدد
البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مما
من الوضع الذي يخالفه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع
تناولا مما كنت وذلك لانه لم يقل الا على امتناع صدور التحريك المتناهي عن قوة حالة في
لا مع وقوع منقسم بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبع والنفوس الفلكية المنطبعة
في اجرامها وباعتبار القوى التي تعلقها الى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع
الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكون الحركات الصادرة عن
النفوس النباتية والحيوانية مع ان جميعها المركبة لا تكون مغاوقة لمقتضى
طبائع بسائطها على ما تبين فيما مر واستحالة اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محلها
لكون تلك المحال اجساما الكية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يحتاج اليه لما كان المقصود
ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في موادها مبدأ للتحريكات الغير
المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** والقوة
المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي
مفارقة عقلية **اقول** قد بان فيما مضى وجوب وجود محرك غير متناهية وبان انها لا تكون
الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماويات فاذن

فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول
المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتج المقدمتان ان القوة
المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة
اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لتخرج ما فيها
بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي بعد بالقوة في التحريك
الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات التي فيها من القوة الى الفعل
وذلك الشيء هو العقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول للتحريك السماوي فاذن
القوة الاولى التي تقصد تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد
جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا
صرفا بل شيئا ذا قوة جسمانية مجددا فكيف ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون
الملاصق للتحريك قوة جسمانية **اقول** قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك
السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا حكم بانه مفارق
عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر
للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا صح كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك
النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة
لعلة الفاعل مبدأ ابعد [illegible] فيما سيكمل في الفصل الثامن وهو ان المحرك القريب
ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما متناسبين **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان جاز ذلك فليكن مبادي التحريك لا دائم التحريك فليكن لتعرض
الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر بقوة
عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه
لا يزال يفعل في ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعال الغير المتناهي

من التأثير النوع المتناهي على التأثير الغير المتناهي اي على سبيل المبدأية وانما يمتنع في الاجسام
احد هذه الثلاثة فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة
جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة نحو الحركة السماوية
الدائمة هو ما اخلف وبنه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متناه يحقق متناهي التحريك
قوة سارية في جسم اي تمده وتثنيه تلك القوة امور متصرمة غير قارة ثم يصدر من تلك القوة
حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها
تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتنقل بحسب الانفعالات تلك ثم زاد في الشارح بالفرق
بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية اي على سبيل الوسط وبين تلك
التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوة الجسمانية هو التأثيرات
فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمانية لا يجوز ان يصدر
عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير حاجة
الى النفس ثم لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية
لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب
وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا متجددة واحوال المحرك كما منسوبة الى ارادة
او ميل طبيعي او قسري تكون كل جزء علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد جزء فيحصل التجدد في
المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وينسب الى العقل ولما امتنع في
الفلك اثبات تلك الاحوال الا طبيعيا او قسريا ثبت انها بالنفس واما احتمال كون
الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالها عن العقل فليس بلازم على الشيخ لانه مما صرح به
لكن لا يتصور فيما كان انفعالا لانه واقع له **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي لا
يزال الفيض منه بحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية فينبعث
منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق يتصل

يتصل فيما يسمع ذلك التأثير متصل عن ان الحركة الاولى سواء المفارق لا يمكن عن نظر **اقول**
فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات
بحسبها من النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد** صاحب المشائين قد شهد بان
محرك كل كرة محرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية
فعقل ذلك كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحرك الاول هو المتحرك بالعرض لا بها في
اجسام والعجب انهم جعلوا لها صورة عقلية ولم يخف بهم ان الصور العقلية لا يمكن
بجسم ولا بقوة جسم فهو غير ممكن ان يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض الى ما يتحرك بذاته
وانت اذا حققت لم تستجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا تتحرك بالعرض الا بالمجاز
وذلك لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم
يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو موضع فيه **اقول** قد مر في بيان كثرة
العقول ان قوما من الشارحين ظنوا ان المحرك لجميع السماوات واحد وان العقل الاول
قد حكى في موضع وحدته وفي موضع آخر كثرته وذكرنا ان كل واحد من قومه وكذلك
القوم زعموا ان المحركات السماوية اي نفوسها المنطبعة في اجرامها وزعموا
العقول محركها بالعرض بان احالة المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك
يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث
هو محرك فذلك الواحد تلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العقل الاول او
العقل الاول وسائرها مما اذ تلك الواحد غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا
من جهة اخرى اشياء جهة كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء
بالصور المنطبعة في المواد الاولى كدون النفوس المفارقة والعقول
فرد عليهم الشيخ في هذا الفصل [illegible] العقل الاول فانهم يدعون ملازمة
مذهبه وذلك انه صرح بان المحرك لكل كرة محرك تحريكا غير متناه وبان المحرك الغير المتناهي

لا يكون بقوة جسمانية وهاهنا القولان يقتضيان ان محرك كل كرة جوهر مفارق
لكن القوم المذكورين قد نقلوا اجماع القدماء واساطينهم واتباع المعلم الاول ان
النفوس السماوية تتصور معقولات هي مباديها تتشوقها ويقررون ذلك بان
التصور العقلي لا يمكن ان يكون بجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل
متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن
ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية
بحسبها فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم الشيخ ازال وهم
من ظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها بحسبان
سبع الحركة بالعرض ونفى الحركة بالعرض عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر فاعلم
ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون انما ذهب
اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد
فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات التي ذكرها على ما كان ظهر في زمانه
ويضع عدد ما بعدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول ان رئيس المبادي
المحرك لجملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا اكثر وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصه
وثامسطيوس يصرح ويقول ان هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ وكرة خاصة
لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ وكرة خاصة له على انه معشوق مفارق الاول
ليس فيه صنع لوحدانيته فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتبين لك ان المبدأ
الاول لوجوده ليس جسم او من مبدأ فيه حيثيتان يصح ان يكون عنه اثنان معا لما
علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق
بل عما يكملها الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يجوز عما لا جسم بعد كونه

المحرك والمشوق

بتوسط المعلول الاول عقل وجرم وان شئت فقل صح لك وجود عدة عقول مترتبة ولا شك
ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في خيرها العقلي يريد بيان ان المعلول الاول
لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد وقال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي قبله
على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل ان المبدأ الاول
ليس فيه كثرة لوازمه كما تبين في النمط الرابع فلم يكن كما علمت في النمط الخامس ان يكون
مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من
هيولى وصورة فيتبين لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم هو لا من جسم او يكون موجود
الجسم من مبدأ فيه حيثيتان يصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة لانك علمت في النمط الاول
انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاج في اجتماعهما الى علة توجد كل
واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او بوجدهما معا ولا يكون ان يكون
علتهما القوة شيء غير نفسه فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم
ولا نفس متعلق بجسم بل هو عقل محض وانت قد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول
متباينة الذوات هي مباد لمحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول
في سلسلتها اي هو اما محرك لفلك هو اول الافلاك او في خيرها العقلي ان لم يكن محركا
لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة **تنبيه** قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام
الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد **اقول** هذا الفصل يشتمل على اربعة
مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها هاهنا تذكيرا وتنبيها على كثرة
العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها
والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية
بعد شركتها في بعض الامور وفي اول الفصل نبه على توقف عللها العالية وعددها
وذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال قد يمكنك ان تعلم من

يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال اقول
الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارة والى ثوابت
والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف واثنان وعشرون
كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة مقاديرها وابعادها
هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها هو الاستدلال بالحركات الكواكب
المرصودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها لذاته
وتحركها لا تكون عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة
ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل
العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يحيط منها حركة واحدة
اما بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط
بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد
منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت
على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة
على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب
يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي منفصلا
الى اجسام كثيرة بحسب اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة
رجعة وسرعة وبطوا وبعدا او قربا من الارض فمن المحصلين منهم من جعل تلك الاجسام
اشكالا غير الكرية كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها
منضودة في مشتمل عليها هو بحسب فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا
مختلفة كالقائلين بان شرفا او تارة بحسب الرجوع لو ما يقابله بحسب الاستقامة و
كالقائلين باقبال الفلك وادباره من عدم استناد القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا

ولك الحركة البسيطة منشا ... هذا
كلا مع اختلافهم في اعدادها فاما
المحصلون الذين يلتزمون ...

في عددها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد جميع
يقرب من خمسين فما فوقه والمتأخرون المتعقلون لارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا
لكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه و
بمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى
بفلك الجوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا
خارج المركز عن مركز الارض منفصلا عن الممثل او المائل يماس محدبه ومقعره على
نقطتين تسمى الابعد اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى التدوير غير محيط بالارض
وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض
ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من
غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس اختار اثبات الخارج
لها اولى لكونه ابسط والكواكب الخمسة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على
نقطة وتسمى مركوزة في الخارج المركز وزاد لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان
خارجا المركز يشمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير و
يشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل
عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا النضد اثنين وعشرين ومع الفلكين
العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز
عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية الى نحو ويتحرك بها
دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها
لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والعرض
والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وبتركيب حركات الكواكب المختلفة
الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية

فالجملة
قال الشارح ... اما الفلكين منهما
واحد منها محيط [illegible]
الثوابت [illegible]
السبعة [illegible]
وخارجة [illegible]
[illegible]
[illegible]
احد وعشرون وحاملة ...
اربعة وعشرون انتهى

الموجودة للتداوير لحركة المتحيرة وبعض اختلافات الحركة والقمر وحركة المقنطرة لتناقص
البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما نظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة
محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد استشكل الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
الى الافلاك فينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الاراء لم يتفق
بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك **قوله** ويتبين
على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز
او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدأ لحركة مستديرة على نفسه لا يتميز
الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكوكب يتنقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة
فيها لا بان يتخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال
القمر في حركته المضاعفة واوجه وحال عطارد في اوجيه انه لو كان هناك انخراق لوجب
جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك ه وهذا هو المطلوب
الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لعدة الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك
قال ويتبين على اصولك واعلم انهم اختلفوا اليه في محركات الافلاك المجردة للكواكب
السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذو
نفس واحدة يتعلق بالكوكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق
نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبثة
عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير
يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات مع افلاكها وذهب
الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب و
قد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في
وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيها

فوق

فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوه خيالا لا يرى فيه بالانعكاس كما [illegible] و
فهي تخرج او جبل ما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات
على حالة واحدة ولم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون
شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس
المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله
ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في
ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز و
التداوير والكواكب مختصة من الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ
نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب يتحرك في الافلاك كحركة الحيتان
في المياه فان العقل ينكر الحركات المقتضي لكثرة المحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين
احدهما البرهان الكلي المقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات
الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب يتنقل حول الارض
الى قوله لا بان يتخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد و
الاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه
في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك
على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احديهما عند كونه في
تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه
العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان
وهو انما تحضيضه مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان و
الحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل
بحركته وحده لم يعرض ذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى التوالي

البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا واكثر جزء من ثلث مائة وستين جزءا اى المحيط ويحمل
التدوير معه والثانى يحرك بحركته و حركة الممثل جميع الى خلاف التوالى احد عشر جزءا
واكثر ويحمل الحامل معه فيبقى بحركتهما بشىء اكثر بما نقص مما خلاف الجهتين ويبقى
حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا واكثر او البعد بين الاكثر فقد تقتضى
ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس فى اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع
الموافاة بحركتهما المذكورتين صار الاوج مما يلى احد جانبى الشمس على بعد احد عشر جزءا
واكثر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت
الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التى يلى المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة
بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا واكثر
ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك البعد ضعف بعد المركز من الشمس
سمى بالبعد المضاعف وسميت حركته اى ما هى بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد
يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا
ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور ووافى المركز مقابلة الاوج اعنى
الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور ونصف الاوج من الجانب الآخر
فوافاه فى استقبال الشمس وكذلك فى التربيع الآخر فاذن المركز يوافى الاوج فى الاجتماع
والاستقبال والحضيض فى التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا
المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية فى زماننا الى
اول العقرب وكان المدير يتحرك بالحامل على خلاف التوالى قدر سير الشمس والحامل
يتحرك بالتدوير على التوالى ضعف ذلك كان القدر الذى يقتضى ان يكون
مركز التدوير فى الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير
بعد المركز من اوج الحامل ضعف بعد الشمس عن اوج المدير بعد ما بين الحركتين لبعده

لنوم من الاكثر نقصا ما يشتمل من ما والبعد بين الاوجين شىء فيكون اوج المدير متوسطا
بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير متوسطا بين اوج
الحامل ومركز التدوير حتى اذا نصف دوره يستقبل اوج الحامل من الجانب الآخر
فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز فى هذا الاوج اقرب الى
الارض مما كان فى الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض فى موضعين
متساوى البعد عن الاوجين المتقدمين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما
الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد
وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد فى اوجيهما اى فى
وصولهما الى اوج الحامل مرتين فى دورة واحدة وذلك مما يقتضى الحدس بكون
الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها واذن لا يقع حركة فى اجرام
الافلاك و انكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال
لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول فى تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله
دفعة فى جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او بهما قال لا يقال انا
نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة
حال حركة الرحى او للرحى حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن لا يمتنع وعنه لا يوجد
البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين بحسب ما هما حركتان بل
يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة حدثت
حركة هى مجموعها وان كانت فى جهتين متضادتين حدثت حركة متساوية بفضل البعض
على البعض او سكون ان لم يكن فضل وان كانت فى جهات مختلفة احدثت حركة
الى جهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس ما مر فى الممتزجات فاذن الجسم
الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الآن الحركة

الواحدة لا يكون متشابهة فقد يكون مختلفة ولا يكون بسيطا فقد يكون مركبة وكل
بسيط متشابه وكل مختلفة مركبة ولا ينعكس والحركات المختلفة تكون بالقياس الى
محركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى محرك واحد لذاته
بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت اصدرها فقط واذا ظهر ذلك فقد
ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا كالحركة حصول دورة حسية ولم الحوج الطاد لك الى
ارتكاب شيء مستبعد حصل الكثير محال **قوله** ونعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية
المتشابهة على صنف من واحد ونعلم انه ليس يمكن ان نقابل بين ما يقابل الى السافل منها
معشوق الحاصر بعد ما فوقه **ش** وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول
فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المتشوقة كما عرفت ثم ذلك بعد
ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما هو والقائلون
به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا معشوقا غير مشتاق يقطع الاجسام به وهذا
الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي ونسبه الى بقراط من القدماء وانما يتجه
عنه بعد ما ربما يقال انه ربما انه مذهب بعضهم ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل
الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض هنا لذلك واذا ثبت انها تحرك شوقا الى المعشوق
المجرد لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تكون العقول المتشوقة
اتم شوقا بعد ما بين العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه
العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عدد ما عدد الافلاك و
الكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول
لا يستقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل **قوله** ونعلم
انها مختلفة اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاول وليست طبيعة واحدة
بل هي طبائع شتى وان جمعها كونها بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة

وهذا

وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل
على ذلك باختلاف الاوضاع والاينون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع
كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد
ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في مبادئ الاشكال والحركات وامتناع زوالها
عن الاينون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة اي مبدأ جنسي يشتمل عليها والذي
يسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة **قوله** فيبقى لك ان تنظر هل يجوز
ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة
ومن ههنا نتوقع منا بيان ذلك لك **ش** هذا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلية
لهذه الاجرام اي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك **هداية**
اذا فرض شيئا يصدر عنه شيء فاي ما يصدر عنه اذا صار بحصة ذلك الشخص المعين
فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي محوي لكان اذا اعتبر تشخيص المعلول مع وجود
العلة وجد بها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها
ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي بها معا فاذا اعتبر تشخيص الحاوي العلة
كان معه للمحوي امكان لان تشخيص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخيص
المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون
ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بغيره فالخلاء غير
ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته فالحكم للمحوي بينه قال الفاضل الشارح هذا
مع فصول اخر بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين امتناع
كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون علتها الفعل العقول
ولا يجوز ان يكون الاول لتعدد عللها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما عرفت فاذن

علیها بتفارق بعد الاول وهی العقول اقول المقصود من هذا الفصل بیان امتناع
کون بعض الاجسام العالیة علة للبعض ولما کانت الاجسام العالیة منقسمة الی حاو و
محوی وکانت علیة الحاوی للمحوی علی تقدیر الجواز اقرب الی الاوهام قدم بیان امتناعها و
اعلم ان البرهان قائم علی امتناع صدور جسم عن جسم او عما یحل فی جسم علی الوجه العام
علی ما سیأتی لکن لما کان لبیان امتناع کون کل جسم حاو علة للمحوی طریق خاص هو سبیل له
لثبوت الخلاء قدم ذکر هذا الوجه وسماه بالبدایة فان سلوک الطریق الخاص اصعب الی
البدایة من سلوک الشوارع العامة وهذه الطریقة مبنیة علی ثلث مقدمات احدها ان
الجسم لا یمکن ان یکون علة موجدة لشیء الا بعد صیرورته شخصا معینا فان الطبائع النوعیة
ما لم تکن اشخاصا معینة لم توجد فی الخارج والثانیة ان العلل لما کانت متقدمة بالذات
علی معلولها کان وجود المعلول ووجوبه متاخرین عن وجود العلة فان اعتبر المعلول
مع وجود العلة کان حالة الامکان لانه لم یجب بعد وکل ما لم یجب وکان من شأنه ان
یجب فهو ممکن والثالثة ان الشیئین اللذین یکونان معا لا معیة المصاحبة الاتفاقیة
بل معیة بحیث لا یمکن ان ینفک احدهما عن الآخر فانهما لا یتخالفان فی الوجوب والامکان
لان تخالفهما فی ذلک یقتضی امکان انفکاکهما وبعد ما تقرر هذه المقدمات
ما نقول لو کان الحاوی علة للمحوی لسبقه متشخصا لما بیناه فی المقدمة الاولی وح کان
وجود المحوی اذا اعتبر مع وجود الحاوی المتشخص موصوفا بالامکان لما بیناه فی
المقدمة الثانیة ولکن عدم الخلاء فی داخل الحاوی امر یقارن اعتبار التشخص وجود
المحوی بحیث لا یمکن انفکاکه عنه فاذن یلزم ان یکون هو ایضا مع وجود الحاوی
المتشخص ممکنا لما بیناه فی المقدمة الثالثة لکنه فی جمیع الاحوال واجب والا لکان الخلاء
ممکنا لکنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوی لیس علة للمحوی واعلم ان قولنا الخلاء
ممتنع لذاته لیس معناه ان الخلاء ذاتا اقتضت امتناع وجوده بل معناه ان حصول

وهذا المقتضی لامتناع وجوده والفارق للمحوی هو نفی ما یتصور منه فان المحوی
من حیث هو هو لا یتصور الا مع ذلک النفی وذلک النفی لا یتصور الا مع تصور
المحوی من حیث هو هو واذ اتفق هذا سقط ما یمکن ان یتشکک به وهو ان القائل
کون عدم الخلاء واجبا لذاته ینافی کون عدمه واجبا بما سواه یعنی وجود المحوی
واجبا بغیره وذلک لان الغیر الذی یفید وجود المحوی فی هذا الغرض هو الذی یجعل
المحوی بحیث یمکن ان یتصور معه الخلاء حتی یحکم بوجوب عدمه بالمعنی المذکور ولذلک
حکم بامتناع افادته وجود المحوی ای جعل المحوی یکون واجبا بعد ما لم یکن معلولا
للحاوی لامتناع کونه معلولا للحاوی فهو ممتنع لذاته لا واجب بغیره ونعود الی المتن
ونقول قول الشیخ اذا فرضنا جسما الخ محصوله ذلک التشخص المعین اشارة الی المقدمة الاولی
وقوله فلو کان جسم فلکی الخ توجد ثم الامکان منه اشارة الی اصل القیاس فان القیاس
استثنائی وانما اورد تالیها کلیا غیر مخصص بهذا الموضع تمهیدا لایراده متخصصا وقصدا
لمزید الایضاح وتنبیها علی هذه المقدمة الثانیة وقوله واما الوجوب فبعد وجود
العلة ووجوبها بیان لذلک الحکم الکلی وقوله ولکن وجود المحوی وعدم الخلاء فی الحاوی
هما معا اشارة الی التالی علی سبیل الاجمال وفیه اشارة ما الی المقدمة الثالثة ثم اشار
لما وجعل التالی متخصصا بهذا الموضع بقوله واذا اعتبرنا التشخص الحاوی العلة کان
معه للمحوی امکان لان تشخص العلة متقدم فی الوجود والوجوب علی تشخص المعلول
ثم عاد الی بیان استثناء التالی مفصلا فقال قوله الخ اما ان یکون عدم الخلاء واجبا
مع وجوبه ای مع وجوب الحاوی او غیر واجب مع وجوبه فان کان واجبا مع وجوبه
کان الملاء المحوی واجبا مع وجوبه ایضا لما بیناه فی المقدمة الثالثة لکنه یجب ان یکون
ممکنا معه هف وان کان عدم الخلاء غیر واجب مع الحاوی فهو ممکن فی نفسه واجب
بعلته والخلاء غیر ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن لیس شیء من السماویات علة للمحوی فیه

وذكر الفاضل الشارح ان قوله واذا اعتبرنا التشخص اي والمعقود على تشخص المعلول تكرار
لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينبسط كذا وهو ما فيه
الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يعرف منه
الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلا
للمحوي المعلول فان المحوي لم يتحدد بالحاوي المتشخص بكانه اكتفاء ولا بعدم
معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان في معرض الاستدلال على امتناع ... الاجسام
المتلاصقة لانه يقتضي كون الخلا مع تلك العلة ممكنا فاذن الوجوب بعد العلة
بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول لكونه محويا ليستقيم البرهان فان قرر هذا المعلول
من قبل هذه العلة يقتضي ثبوت الخلا الممتنع لذاته ولما نورد هذا في قول ان رام احد نظم ما ذكره
في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا التشخص الحاوي الحاوية على تشخص العلة على
قوله ولكن وجود المحوي مع عدم الخلا في الحاوي ههنا معا ثم يطلع هذا الموقول فلا يخ اما
ان يكون عدم الخلا واجبا او فانه بذلك يصير البرهان متصلا ... على ...
ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقدم
والتأخير انما وقع لغفلة النسخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون
ما مع المتأخر متأخرا والحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي
انما يوجد مع الحاوي عنده هو متقدم على المحوي بالذات فيقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه
ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعية في الموضعين باشتراك اللفظ على معنيين
مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما
عن الآخر ... ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر
كما مر في النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى وجودا منه
اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بالوهم ولا متحقق لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوي

علة للمحوي اشار الى القسم الثالث وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا
يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى
ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق لما كان العلة اقوى وجودا من المعلول
لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد ... منه
... ونفيسة منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مشتمل
مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان
ذلك مع انه غير مذهوب اليه بالوهم ليس محكما ... بيان امتناع كون الجسم علة لجسم
آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ
بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان ما قاله خطابيا
لكنه لم يعلل به ... الا كونه غير مذهوب اليه بالوهم واما كونه غير ممكن فعلل القسم بما قلنا و
... كل شيء في اثباته ما يناسبه على ما يقتضيه صناعته **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول هب ان علة الجسم الحاوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من تقدير الجسم حاويا و
محويا سواء كان غير واحد او غير ... ولا محالة ان امكان الخلا مع وجود الحاوي قد
يعرض ههنا كما يعرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي في وجوده علة قبل وجود المحوي
فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يجب امكان المحوي اذا كان علة لشيء المحوي
فيكون للمحوي مع وجوده امكان حتى يجد ... وجوده السطح فلا يجب معه ...
اذا كان معلولا لا يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة الموجبة ...
يحدد سطحه الداخل وحد الملا الذي فيه لانه ليس هناك شيء غيرهما اصلا فاما
الذي فانما يكون معلولا لا ليس بعده بل يكون مع العلة بل يتقدم الحاوي على المحوي
... شيئين بغير الوهم ... يمكن ان يعمل الاجسام السماوية بسبب حركة الفلك
يجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على وجود علة المحوي فيكون متقدما على مكانه بالذات

جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ولم يكن يلزم ذلك اتم القول
بامكان الخلا مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة للمحوي وعلى قول
الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فيما بعد لكن ان القول انه يلزم من عدم الجسم حاوي ومحوي
سواء كان عن واحد او اثنين اشكال الا ان تفسير كلامه ان كان كذا سواء كان لزوم الحاوي و
المحوي او لزوم عليهما عن واحد او عن اثنين قبيل لو كان الحاوي والمحوي او علتهما عن واحد لم
يلزم وجود قبل وجود المحوي ولا العلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم
بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي في ان لا يكون العلتان
واحدة ولا عن واحد وان حمل على ما فسرناه اولا فهو الظاهر سواء كان لزوم الحاوي
وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للسلسلة وان اصح في كون الحاوي وعلة
المحوي عن واحد ان يكون احدهما متوسطا دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف وا اقول
في حل اصله القائلون بتعدد السماوات الى مبادي فقال بعضهم انها باسرها تستند
الى العقل الاول وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط تتوقف تلك
التعددات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي
وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب هي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم
الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان الكل مفسر الشيء مما قد كان اشارة الى المذهبين
فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتعذر التعليل لازالة الوهم ان لا تقدم الحاوي
على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يتم الا عند
تشخصه وتحدده بقوة الذي هو مكان المحوي وعدم وجوبها علة مع حصول ذلك
التحدد ولكون المحوي معلولا له اذ لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور
لم يجب تقدمه وان كان مع المتقدم بالعلية لان فيه لا يكون متقدما الا بتقدم الآخر اذا كان التقدم
زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا

هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع ليس بمقصود
ههنا فان المحوي لا يلزم الحاوي بحيث قوامه المجردة عن الاضافة من غير انعكاس
والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس والمراد الحاصل ان الشارح بان
الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض انه متقدم بالطبع عاد الالزام والشيخ لم يلتفت الى احتمال
ساقط بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تريد قبول الاذواج على الاصول التي
تقررت انه قد لا يوجد غير جسم يوجد عنه جسم حاو وان فرض جسم يوجد عنه الحاوي
المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول
لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت ذاته مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما
تحت الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو المطلوب الاول بعينه فحقق وجوابه ذلك
بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس
لا يعرض فيه امكان الخلا بوجه انما يعرض بعد تحدد الحاوي فحال تحدد الحاوي لا يسبق
ذا على المحوي وليس كل ما هو مع بعد فهو بعد لان البعدية والسببية اذا كانتا يجب العلية
والمعلولية بحيث لم يكن علة ولا معلول لم يجب البعدية ولا القبلية ولما لم يجب ان لا يكون
مع العلة علام يجب ان يكون مع القبل بالعلية فحملا التقدم الا بالزمان **اقول** هذا الوهم
هو الوهم المذكور في الفصل السابع مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو
علة المحوي لما صدرا معا عن واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب
احدهما الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا
وفي بعده المحذور والتنبيه للجواب هو الذي سبق بعينه مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح
وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا يجب باعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود
ممكن بكلاهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذا اذا اخذ اسمع ممكنين لم يكن ايضا
محدد لشيء او لا مكان ان لم يمكنا كان خلا انما يعرض عرض اذا كان محددا قبل مع محدد

الا يكون الحد محيطا بالخلاء او يكون محيطا بغيره فيكون خلاء **اقول** هذا الفصل والذي
ورد بعده بيان ما سبق في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي **اشارة** وهذا
القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او الى نفسه اي يكون تقدمه
اولا جملته اقول اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت
العلة صورة الحاوي او نفسه اي يكون مبدأ الصورية او يكون العلة اي صورته او مجموع
صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة
ما لم يتم وجودها لا يكون علة والحاوي متى اخذ علة يفرض عدمه فانه لا يتم وجودها الا مع الجميع **تنبيه**
فقد تبين انه ليست الاجسام السماوية علة لبعضها لبعض وانت اذا افكرت مع
نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي
كالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط مادة قوامها ولا توسط للمادة بين الشيء
وبين ما ليس بجسم هيولي او صورة حتى يوجد بها او لا فيوجد بهما جسم فاذن الصور
الجرمية لا يكون سببا للهيوليات الاجسام ولا للصورها بل علتها تكون متقدمة لا جسم او
لصور ما بعدها وعللها اوائل **اقول** لما تبين شيء من امتناع الحكم بان الاجسام السماوية
ليست علة لبعضها لبعض كما يتصله الاذهان بديهة جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول
المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين مبرهنا في ختم الباب باير اد برهان اعم
على امتناع كون الجسم علة لجسم آخر وهذا البرهان مع تقريبه الواضح مبني على مقدمات
احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موصوفا بالفعل بصورته ويكون
فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون
فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث
هو بالقوة فاعلا وما يفصل الشارح على امتناع كون المادة فاعلا بان المادة قابلة
والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ما قصد بان فعل الشيخ في النمط الخامس

لصورته بدلا

على

على ان علة الباري تعالى بغيره صورة في ذاته فذاته البسيط فاعله وقابله معا اقول
اما التعليل المذكور فباطل لان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا على ان علة الشيء الواحد فاعل
الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحصل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون
نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان بالوجوب معا اما اذا اختلف القبول
والفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة لما يحصل فيها فاعلة فيها ودونها وهنا
لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة
الحالة فيها وهما متغايران فاذا التعليل بذلك باطل واما قول الشيخ على ان علة تقدم
صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه فاعلا لكان
غير اعتبار كونه قابلا عند تلك الصورة وبالاعتبار اتحاد فاعلها على ان الحق في ذلك
ما سنذكره في موضع المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام
انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور يقوم
بمواد الاجسام كالصور الجرمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام
فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بتوسط تلك المواد فيكون بمشاركة
من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او
او ما كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور
قوامها لذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها
لكن النفس انما جعلت خاصة لجسم بسبب ان افعالها من حيث هي نفس انما يكون
بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم
ومع ذلك نفسه لذلك الجسم هذه فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع
المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع
له والامكان فاعلا من حيث مشاركة الوضع هذه المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون

كونه

عطف على صور يقوم بمواد

اولا علة لجزئه اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرر المقدمات نعود
الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تحصل صورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله
والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالة لها يعني النفوس انما يصدر منها
افعالها بتوسط مادته فهو اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط
للجسم التي هو بين ما ليس بجسم هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة
وقوله حتى يوجد بها اولا فيوجد بها الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله
فاذن الصور الجسمية لا يكون سببا لجسمية الاجسام ولا الصور النوعية وهي
نتيجة امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها معدة لاجسام
آخر لصور ما تحل في محلها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصورة في الاجسام الآخر
وذلك بان تحصل موادها معدة لحصول صور تفيض عليها من مفيض الصور
كالنار التي تحصل مادة ما تجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية بعد ...
تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض التي تحصل في الاجسام
من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى
موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالسخونة التي تفيد الاجسام للتسخين
وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس بمقابلتها وهذا الفصل آخر الفصل
المشتمل على اثبات العقول **هداية وتحصيل** فقد بان ان كل جوهر غير جسماني موجود
وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع
فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمية معلولة وقد علمت ان الاجسام السماوية
معلولة لعلل غير جسمانية فيكون تنتهي الى هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا
يجوز ان يكون مبدا لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ الا ان التوسط
فيثبت اذا ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر

العقلية

العقلية الآخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات **اقول** قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة
وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر انه واجب الوجود واحد وان واجب الوجود غير مشترك مع
كثرة في الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة
لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا قد ذكر انه
قد ثبت من قبل استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب مبدا الا لواحد وامتناع كون
ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من جنس الجواهر والثاني
ان باقيه من الجواهر صادرة عن الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من بين الجواهر ولاجل
هذه الفوائد وسم الفصل بالتحصيل **زيادة تحصيل** وليس يجوز ان يرتب العقليات ترتيبا يلزم الجسم السماوي
من حيز ما لان لكل جسم سماوي مبدا عقليا اذ ليس للجرم السماوي توسط جرم سماوي فيجب ان يكون الآخر من السماوية
يبتدئ في الوجود مع استمرارها في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجود ما يتاركه في استفادة الوجود مع
نزول السماويات **اقول** هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما حرره وهو وجوب استمرار العقول المترتبة
الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كان السماويات مستندة بعضها وذلك لان العقول
لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير
العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود منها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم
بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب تساويها في علية الافلاك
المتوالية ولا بمساوات العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون
اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك
ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو سخيف **زيادة تحصيل** فمن الضرورة ان يكون من
جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي **اقول** اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول
فبدأ بالاشارة الى اول الكثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لانه وجب صدور الاجرام
السماوية عن الجواهر العقلية تقتضي بالضرورة صدور جسم سماوي مع جوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول

بصدور شيئين عن شيء واحد فيناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الرأي بل القول
بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد من العبارة
ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحد آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان
يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتب على الآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل
وهذا ظاهر الفساد فاذن وجود موجودات كثيرة لا تعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن
المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذا كانت جهة الصدور واحدة واما اذا تكثرت جهته واعتباراته
فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة
الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة حيثياتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار
الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع
في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر
وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يكن ان يصدر عنه الكثرة فواحد ولكن ان يصدر من معلولاته فهذا اوجب
امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي هاهنا بيان كيفية تكثر
الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم له مقدمة فنقول
انا اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز
ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان
لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج ود معا ثالث وبتوسط
ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس ومن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون
من كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا الصدور عن الاسفل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبر الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا من المراتب جاز وجود كثرة

مراتب الوجود ١

لا يحصى

لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن سبب واحد
واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء وكان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة
ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن هاهنا امران معقولان احدهما الامر
الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من
حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا ولكن من حيث
العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا اعتبرت الماهية وحدها في ذلك الوجود عقل الامكان
فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب
بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل
واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب ايضا واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول قائما
بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول لزم ان يكون عاقلا للاول فحصل ستة اشياء
وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحدها في اولى المراتب هو الوجود والخمسة
في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له التجرد والتعقل للمبدأ
الذي استفاد منه الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار
تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها ثم اسم العقل
الاول يتناول من الامور تضمنا والتزاما وأركان المعلول الاول من جملة ليس الحقيقة الا وجود
والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل
بالذات يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما
حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاجمال الثلثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الاول
والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يعبر عنها بانه حالة بالقياس الى مبدئه وهي المراد
ان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فليرجع الى ما في شرح المتن فنقول قوله فمن الضرورة ان يكون
جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول كما قيل

الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلى سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن الكل ان الاول
الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون
هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن اسنادا جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول
قوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وحيثيتي اضافة هنالك الا ان لكل شىء منها اذ بذاته
امكانى الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان الاشياء الكثرة الى
العقل الذى هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الماهية
والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة لهى الاربعة التى ذكرها لا غير قوله
فيكون بما له من عقله الاول الواجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشىء اشارة الى امرين احدهما
ما يفيض من الاول على معلوله الثانى ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقله المبدأ
ووجوب الوجود واللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو فصل حالته المذكورتين التى
بهما صار مبدأ لعقل آخر وقوله وبما له فى ذاته مبدأ الشىء آخر اشارة الى حالة فى ذاته المشتمل على الحالتين
الباقيتين التى بهما صار مبدأ للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون مع مقوما من مختلفات اشارة
الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول
مع جميع كمالات اللازمة له الى ما يكون منه فى اول مراتب المعلولات وحده فانه لكثرة واحد كما مر
قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما
فيما قبل وانما ذكرهما هنا لكونهما مقومات للوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامها
للاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الاثر الصورى والاثر الشبيه بالمادة منه مبدأ للطائف
المناسب للمادة اى ينبغى ان ينسبه علية للعقل الذى تحته الى حالة التى له بالقياس الى مبدئه
وعلية للفلك الذى تحته الى حالة التى له بالقياس الى ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض
عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو
عاقل للاول الذى وجب منه الذى هو جوهر عقلى وبآخر مبدأ الجوهر جسمانى ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون

لآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا للصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله فى ذاته
الى حالتين المذكورتين اعنى التى له من حيث كونه بالقوة والتى له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول
صار مبدأ لهيولى الفلك التى يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثانى صار مبدأ لصورته التى يكون الفلك
بها فلكا بالفعل فلاجل كون الماهية والامكان عدميين فى ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية
بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من
حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر فى النمط الاول
ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ فى الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا
بيانه واما بسطنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى اسرار الحكمة وقد تحيروا فى هذه المسئلة
واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء واتوا بتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى
بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسط والمتوسط الى العالية والواجب ان ينسب
الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته نعم وذهب هو وافضه نشبه الموجودات اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فانما هو فى
تعاليمهم ويسندوا معلولا الى عالية كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والوضعية والى الشروط غير ذلك
لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه ونحو ما نسبهم عليه الفاضل الشارح من نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهن والركاكة
للنسب المذكور وقد ذكر فى الشرح ان الشيخ خبط فى هذا الكتاب فى سائر كتبه لان كلامه هو تارة بانه انما يصدر من عقل
وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب ثلث لانه لا يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من حسن الرأى
عليه ان يعقل فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل الآخر
فى موضع من كتبه التى وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله
بل جعل عقل الاول الموجب لوجوده مبدأ العقل آخر ولعله وجد ذلك فى كتاب آخر وصل اليه الفاضل الى ما يخالف
ذلك واما جعل الامكان وعقل النفس مبدأ من الفلك فعلى ما ذكره لا منافاة بينهما كما مر واما الحجة الى ذكره ان كان
فهى لا يليق بهذا الموضع على قصور بل تعرى قد كفى الشيخ بحجة فى موضع ومن الفصحاء فيه فضلا وشرفا

ثم اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع
وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري
مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق
واما كونها امورا مشتركة متساوية فليس كذلك بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك
كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا فما كان الاول علة لها
والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما به صدرت عن الاول
بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم
على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ
قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة فلا يمتنع ان يكون عن شيء واحد ذات
واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته
شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة
هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس للخمسة لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من
جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال
بعد كلام طويل لو قلنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت
مبدا لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر علي جوابه كون الاشياء بالصورة مبدا للكاتب الصوري
والاشياء بالمادة مبدا للكاتب المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف
يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء اذا رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس

فاعلم

فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية وقول
اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين لكن وكان المسبب الاتم اتم وجودا
من المسبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا
موضع علمي وله نظائر كثيرة لا يحلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والفاضل يتبع الافضل
من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري من الامكان لا يتبع حال علته
في ذاتها اعني الطبيعة القدسية العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبداها اعني
الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع حال المناسبة لها على انه ليس محتاجا
في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف
بالعجز عن ادراك ما دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكره في كتابه مرارا
بل انما ذكر بعد تمهيده صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات
الفاضل الشارح يجري بامر **وهم وتنبيه** وليس لو قلنا ان اختلاف الافلاك لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه
حتى يكون اختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ومنتهيا الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب
لا ينعكس كليا تقرير هذا الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود
عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت
كل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن
عقل فذلك العقل مشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل مشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك
معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون مقتضياتها متفقة
تذكير فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذا عن ذلك
الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وتنتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي ○ لما كان الابداع ايجاد
شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط
شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه

وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين ذي الاجرام
السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما اذ لا
دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول
بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو مبدأ الاول
بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذب بتخفيف الشيخ العقل الاول
بان المبدأ بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرر به هذا الفصل مفسر بالايجاد من غير توسط
فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة
وكسائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل
الاول بهذه الصفة وجه وهناك يتبين ان ما توهمه ابو البركات البغدادي ايضا من كلامهم ليس بشيء
وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك
والغرض منه افادة تصور صحيح معا **اشارة** فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل
الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرارها وجودها
ما لم تقترن الصور **ش** يريد بيان كيفية ترتيب صدورها في عالم الكون والفساد عن مبادیها وبدأ
بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي والیه
ينتهي العقول ويعرف بالفعال فيقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع
التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يكن ان يكون سببها وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو
سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة ولكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام
السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تكميل هذه الاجسام لما كانت
هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة في صورة
وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها في مادتها
مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة

بالطبيعة

بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه
مبدأ لتهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام
وتوابعها لا يمكن ان تكون عللا لموجود اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع
والجنس لا يمكن وحدها باشتراكها من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباطها واحديتها
الى امر واحد كما مر في النمط الاول من كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة
الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم لا تنفعل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها
على جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة
فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المنفقة الفلكية في استقرار وجود المادة ما لم تقترن بها الصور
كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون جسم وتوابعه علة لمادة جسم اخر وههنا
قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم اخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة
اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في صورة كما مر **قوله**
واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولياتها بحسب ما يختلف من استحقاقها بحسب
استعداداتها المختلفة **ش** لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور
وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة
الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلافات اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اخص المادة تاثير
من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فيجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان
في جوهرها فاض عن ذلك المفارق صورة خاصة واستمرت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة
ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر
لشيء بعينه اولى من مناسبة لشيء اخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور وتوحد كما
المادة على الهيولى الاول العام لتشابه نسبتها الى الصور الا انما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك
الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بمادة دون مادة الا لامر

يرجع اليهما وهو الاستعداد فاذن لابد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا تسخن
فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد
فصارت من جهتها ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق قوله
ولا محة حتى لا فاتها الا ان الاجرام السماوية يتفصل على جهة المركز عما على جهة المحيط وباحوال اخر فعن ادراك
الاوهام تفاصيلها وفطنت بجملتها وهناك يوجد صور العناصر ٥ يريد ان يشير الى سبب اختلاف
صور العناصر الاربعة فذكر انه يتبدا ذلك باختلاف هو الاجرام السماوية المفيضة لتقبل كرة كرة
على المركز عما على جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي
واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا قوما من المنتسبين الى هذا العلم
يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم
من حاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما بعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى البرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي
النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل كثيفا من الارض وقلة
الحر وقلة التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض
هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب تكون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي
ان يكون الوجود للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب الصور بالحركة والسكون
ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صور اخرى فان
الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى يستبق الابعاد وان ثبتت فتأمل حال التخلخل من الحر والتكاثف
من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة والسكون الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون
اذ تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث
السكون فالاشبه ان يكون الامر على قانون اخر وهو ان جوهر المادة التي يحدث بالشركة يفيض السماء من الاجرام
السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة اجرام منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يتهيا له بصورة
جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك

يوجب

يوجب نقسا اما من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماويات
امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعينها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة
من الجواهر العقلي الذي في العالم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر
انها انما يجب بشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات والنسب
فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط الصور لتسخينها وتوسط
التسخن لتحلله للجسم المتسخن او صعاده وبسبب التحلل او الصعود كانحرافه عن موضعه الطبيعي وبسبب
الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور
والنفوس التي بها يعد للانفعال عنها فانها امور منبعثة عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير
تلك الصور بسببها فعالة في موادها وهو ما دونها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام فامتزج بعضها
بالبعض كانت هي من القوى الغاذية فصارت علة للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق
بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال يخصها وبعد حصول
الامتزاجات عن هذين السببين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب ما قرب من الاعتدال
لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من
العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية
وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه جملة وان اوردناها على
سبيل الاختصاص فانه يمكنك فيما اعطيته من الاصول ان تهتدي الى سبيل تحقيقها من طرق البرهان يشير الى ان
اخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول
الا ان ذلك الجوهر لما كان مبدعا كاملا وكان هذا في اول الابداع بريا من القوة ونقصان كل البراءة و
وهذا الجوهر لما كان موجودا لا بسائط كثيرة متحدة بالحدوث مادة كان لا بالات متأخرة عن وجوده فكان محتاجا

الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها
لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفصل الثامن اورد شكوكا منها
ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها
عن السماويات يناقض اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال
وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فالكلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض
الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع
المخصوص وغيره فما اجتمعت تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا
بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف
بالقوابل وهذا الاعتراض قد تشبث به بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان
الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال
اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه ثم قال هذا الجواب ليس مرضي
على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة
عنهما بل انما تجوز ذلك في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال الصدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون
بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك
الافعال المتكثرة بل انما هو التعيين بين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور وكل مادة وتخصيص كل
مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول ليس كذلك فاذن هو جوهر من
العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد
الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى ينتهي الاسباب دفعة او تسند
شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه **النمط السابع في التجريد**

يريد

يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات
في جواهر المجرد العاقل ابدا ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف
من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها
من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد
موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه** تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى
انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد
لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود
ومعاده فان الوجود وهذه لك اذا ترتبت في صدوره ابتدأ منه وذاهبا وعاد اليه ومراتب البدء بعد المبدأ
الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك
الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة
الهيولات من هيولى الفلك الاعلى الى هيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدء ويكون بعدها
مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك
الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها
وبعدها مرتبة النفوس النباتية بمراتبها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس
الناطقة المجردة الانسانية بجميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات
كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد
عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان الشرف
اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منته من الجانبين الى الهيولى التي وجودها
ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها **قوله**
ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في الجسم تقوم بذاته بل انما هي ذات
آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو

مستفيد الوجود من الجواهر الباقية لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العقول اشتغل
بالبحث عن حالها وبعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة
وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود وما تبين في النمط الثالث
وغيره على بقائها بعد الموت لكن اشار بلفظ لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم
وبقوله التي هي موضوعة للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على
امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه
احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضرها جوهرها
تاليا لما وضعه بعد لفظ لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية
وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو
البركات البغدادي واعلم ان الاسناد حفظ العلاقة مع جسم معين منها الى الجسم ليس بما فيض من الاسناد حفظ
المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لا الى النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم
حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة
الجسم وعوارضه ولذلك نسب استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى
الشيء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ماله لكن الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم الشيخ اكد هذا النمط بما
اورده بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلاتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض
للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال
بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركة في طريق الكلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو
والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك
لانك قد علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره
ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج

اليه

اليه دل على ان له فعلا بنفسه التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل الغافل كالنائم
متيقظا فمعنى تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة
في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة فيه حيث الغفلة عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون
في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه نفيه استبصار
العاقل لذاته بذاته وما عداه بغيره استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد
فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة اتصال النفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في
نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان
معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها
كما علمت شارح لما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم
انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات
البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي شرطية
متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآلاتها وتاليها منفصلة كلية موجبة من قوله لكان لا يعرض للآلة
كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات البدنية لكان كلما يعرض تلك
الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط
وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بالآلات البدنية وتخيل باختلالها
وفائدة ذكر استشهادها ان جودة الفعل قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل
عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون
بسبب القوة التي بها اقتداره على الفعل اعني اقتدارا ونشاطا في سن الانحطاط يكون احد وتعقل منه
في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون احد حسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب
المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق

الفرق بين الامرين بهذا الوجه ولذلك اورد الاستثنائين بالاحساس والتحرك قوله ولكن يعرض هذا
الكلال استثناء لنقيض التالي وهو سالبة جزئية منفصلة تقديره ولكن ليس كلما يعرض كلال الآلات
كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما يثبت واما يزيد
وهو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المودية الى العلوم فان الدماغ
يضعف لكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء واضح ينتج نقيض
المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وقد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان
يعرض ههنا وهو انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس
بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا الاستثناء
لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا
مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل
على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفوس
على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى اول الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل
في زمان الكهولة واقعا فيما زيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اول الشيخوخة فانه واقع في نفس
ذلك المعتبر ويكون النقصان الثاني مخلا دون الاول لكون الصحة معتبرة في بقاء القوة
الحيوانية حدا لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم ان الحاصل
الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك مع عدم الاختلال واقوال القوة
الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة
عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص
معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات
بازديادها وينتقص بانتقاصها وليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية
الذاتية القابلة للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت منفعلة بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها

كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك والحاصل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم والكثرة
فعرما نحن فيه على امر هو اسع الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية
في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه بمعنى انهما تكونان مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للمجادلين فان
الاقناعيات العلمية يكون هذا الا على ما يستعمل في الخطابية فانها يطلق هناك على كل ما يفيد ظنا
صادقا كان او كاذبا فهي بهذه الاعتبار يشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات
زيادة نظرة ثم اعلم ايضا ان القوى القائمة بالابدان كلما تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا
اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور كان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية
يقال وجبت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره ومنه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل
وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة يكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فظ واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات تلك القوى كتاثر
الحواس عن المحسوسات في المدركة وتحرك الاعضاء عن تحريك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون
الا عن قاهر يقهره طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه
لا يكون مقتضى طباع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى منها فيكون تلك الطبائع مقاومة عليها
لتلك القوى في افعالها وتنازعه وتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن
فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنه القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد مشاهدة
النور الشديد عن ابصارها او تعمى قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا لخلاف ما وصف من القضية
هي صغرى القياس وكبراه ما مر وتقريره ان القوة العاقلة لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فانما يكلها
كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا يضعف ولا يكل
بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا لخلاف
ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة التي هي قوة بدنية وقد تضعف
عن الفعل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما

ولا توهن العقلية وامابل ربما تقويها وتشحذها فضلا عن ابطال الآلات فاعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز
كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع منشروح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض
ساقط لان القياس المذكور باباه واما قوله الخيال يرى الشيء بعد تخييل الجبل فان الحكم بان الضعيف غير
مشعور به اثر القوى ليس كلي فليس بشيء فانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره وبضعفه صغره بل يعنون بهما شدة
تاثره في الحاسة وضعفه **زيادة تبصرة** ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة
ولهذا فان القوى الحاسة لا تدرك لا ذاتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها الآلات لها الا آلاتها
وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآلات وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة
وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على مقدمة واضحة وهي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل
له في شيء لا يمكن ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك
بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان آلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور
وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة
بآلة جسمانية واعترض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط الثالث(?) في
في امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل القوى بالحاسة التي
لا يمكن لها ان يدرك نفسها ولا آلتها ولا ادراكاتها لانها لا تفتقر(?) فيما والحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل
شيء **زيادة تبصرة** لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت
لا تعقله وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة
صورة المدركة للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان
كانت مدركا بآلة كانت لحصولها في آلة وهذان قد جرى بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية
لا يمكن ان تكون عاقلة الا بواسطة اجسامها التي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الآلات لها في افعالها وهذا مر
بيانه في النمط السادس(?) الرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب وانها ما هو متغايرة اما مادية
كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء تجرد

البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغاير الانسان
الاول الكلي للانسان من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير
تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ قد تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة
مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل
لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير المنفصلة
حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة
قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرنا وانما اوردها
لان القسم الثالث من المنفصلة انما يتبين فساده بها **قوله** فاذن تستانف تعقلا بعدما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة
المتعقل بعدما لم يكن لها فهي متصلة اولى وضع في مقدمها القسم الثالث وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة
اللازمة لتجدد التعقل **وقوله** ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية **وقوله**
فيلزم ان يكون قد حصل لها من صورة المتعقل من مادتها موجودا في مادتها ايضا اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله**
ولا يحصولها متجددة هو غير الصورة التي لم تزل لها في مادتها لمادتها بعد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي
الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور **وقوله** فيكون
قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة واثبات
المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة **وقوله** وقد سبق
بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض
استيناف تعقل الآلة فظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو
المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة المتعقلة متعقلة لانها تكون الصورة التي للشيء الذي
فيه القوة المتعقلة **وقوله** والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتها في جميع الاوقات **وقوله**
فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما له ولا يحصل التعقل اصلا هذا نتاج لاستلزام مقدم المنفصلة الاولى
للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة **وقوله** وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض

الى النفس وتسمى المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت وفاذن المتقدم كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو غلط والفاضل الشارح اورد الاعتراضات على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية ولا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض كاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهيته التي هي تحصل في العقل من ذلك التي نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك شنعت لفظة الماهية من لفظة ما هو فالجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول الفاضل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد والا كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجرد والمقارنة كان ذلك كاذبا وان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال الفاضل الشارح كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة وهذا هذيان كما تسمع فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر ان المناسبة بين الوضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا آخر ومفاد الاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما لم يكن مباينة للسماء انما يكون مباينة لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله ولا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لكون احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كما تقرر

من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست جسمانية ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها ايضا ولزم المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر وقد ان الشيء بالشيئين المنفصلين مع وحدته غير معقول ومع ذلك فالمحذور المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين في الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة في الحقائق ومشاركة في لازم واحد وهو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله ان الحجة بعينها تقتضي ان يكون النفس عاقلة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عاقلة لشيء منها في وقت من الاوقات فذلك ينافي ما تقدم الذي ذكرتم بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها باشياء مغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارات** فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا لما انه يعقل ذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى الكلام في بقائها عليها لانها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا لما انه يعقل بذاته نتيجة للمذكور **قوله** ولانه اصل فليس يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عممنا الكلام نحو ذلك الاصل من جزئيه هذا ابتداء احتجاج على بقاء النفس ويريد بالاصل كل البسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور دون ان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين وهو اصل بالقياس اليها واذ تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وقبل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان ولا بد ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس لو كان اصلا فليس بمركب من قوة قابلة للفساد ومقارنة

لقوة الثبات وان لم يكن حاصلا اي ان لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لان المركب والمركب يكون
مركب من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني
الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات **قوله** والاعراض وصورها في موضوعاتها
ففيه قوة فسادها وصورها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب عن سؤال هو ان يقال كثير من الاعراض
والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فلما كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها انما يكون في
موضوعاتها لحاملها لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع
الامرين ينافي فيه بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يمكن شي مثل هذه في نفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها
وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن شي مما يجري مجراها حالا تركيب فيه ولا محال
في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط وان كان اصلا والثاني ليس محلا فاذن
النفس لا يمكن الفساد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود والبقاء لكونها ممكنات
الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كانت النفس هيولى وصورة حتى تعين الهيولى
اجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وعدمها لكان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وحينئذ يجوز
ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير
ذات وضع والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع
كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر فكانت
هي النفس فقد فرضناها جزءا منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير
في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها
على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بعينها
وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصورة المقيمة اياها والكمالات الباقية بتلك الصورة لا يجوز ان يتغير
وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في اصول الحكمة ثم قال
والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة

فالنفس

فالنفس عندهم مركبة من جنس وفصل مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب انه من مغالطة باشتراك
الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض ايضا
مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما الى محل لذلك
الامكان وفي استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد
وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون
الشي محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او امكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود
السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك
امتنع كون الشي محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان
فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان تهيؤ لحدوث صورة ما نباتية
تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأها القريب بالذات اعني النفس
تحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ لصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا
بهذا النوع من الارتباط وتال بذلك لحدوث ذلك الامكان التهيؤ عن البدن او زال عنه امكان البدن معه محلا
يحتاج الى حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك
الارتباط عنه فقط ويمتنع ان يكون محالا ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فالبدن مع هيئة
مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في
وجودها وشرط اذا احدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان
شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم
يوجب استعداد الفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك فما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما
فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول وشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد
شرط ما ولو كان واحدا **وهم وتنبيه** ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار

موسى فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ فكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو ح كما كان عند ما لم يعقل آ

او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها بعقلها وان كان بطل منه ذلك بطل على انه

حال او على ان ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان

على ان ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت

انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركبة لا بسيطة لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها

المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدا بابطال مذهب فان

ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند

تعقله اياها فحكي اولا مذهبهم ذلك ايام عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل

صورة عقلية صار هو هي وحجاجهم على ذلك هو ما اورده في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد في فصل مترجم بان واجب

الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب بتحرير المذهبهم في المبدا والمعاد حسب ما شرطه

في صدر تصنيفه ذلك ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وهو ظ زيادة تبصره

وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او صار شيئا

آخر ولزم منه ما تقدم ذكره معناه ظ وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل ا صار آ واذا عقل ب

فان بطل كونه آ فهو متحد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بقي ا ولم يصر ب ما قضوا انهم ان

بقي آ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها

في الماهيات وكثرتها وهذا بيان احالة وتهديد شناعة ما ذكره اولا وهم او وتنبيه وهو كما ايضا يقولون

بان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها

بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل الفعال لانها يصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل

بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شئ دون شئ او يجعلوه

اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل

المستفاد حين ما يتصوره قائمة هذا الوهم هو قولهم ان النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال

لاتحادها بالعقل المستفاد والذي اتحد بالعقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزئة العقل الفعال

الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند

تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكران هذا الحكم لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى

الحكم الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور

به قائمة بحالها واعلم انه كما زعمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع تصور المعقولة فقد الزمهم في هذا الفصل

القول باتحاد جميع الذوات المتعقلة لهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل

يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم

انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من

الاول الحشف اذا التمر ردي لفرح البكاء ايضا حشف فهذا الفصل ال على ان هذا المذهب كان مذهبا

لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي شرح اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا

آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث منهما شئ ثالث بل

على انه كان شيئا واحدا فصار شيئا آخر قول شعري غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور شرع في

وجه ابطال القول الكلي وهو امتناع اتحاد الشئ بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من

قولهم صار شئ شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على معان غير شيئا آخر بطريق الاستحالة

وهي ان يزول عن ذلك الشئ الصائر شئ ما وينضاف اليه شئ آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء

هواء وكما يقال صار الاسود ابيض واما بالقوة واما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شئ آخر الى الشئ الصائر فتركب

المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وهاهنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد

منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو هو واحدا آخر وذكران ذلك قول شعري

غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وسبب لحسبه بطلية عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده

قوله فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان

كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث ان كان المعدوم بالفرض ثانيا مصيرا اياه وان كانا معدومين فلم

يصير احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على التوضيع بمعنى انه خلع صورة المائية ولبس الهوائية
وما يجري هذا المجرى ه تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر
هذا الثاني هو المصير اياه لكن الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان
يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلانه لو
كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين
احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل
بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود
يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل على
تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث ان كان بالعرض ثابتا ومصيرا اياه
بفتح الهمزة في ان هي المصدرية الكائنة مع لفظ كان فاعل الكلمة تبطل اي فقد بطل كون الاول الموصوف
ثابتا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثابتا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون
هو هو واوضح الحال انه لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث
فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد نوعي مفهوم الاتحاد بالمجاز والاستحالة
ونبه الى الفرق الآخر اعني التركيب بقوله او ما يجري هذا المجرى **تذنيب** فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل
فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية انتقاش
الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من فصل الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر
والجلية في اللغة هو الخبر اليقيني وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور المتيقن
تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء
وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله
موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ه لما فرغ من بيان كيفية ارتسام
المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته ما يتعقل من المبادي العالية على اي نحو من

الخ

انحاء التعقل تعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل
الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات
للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى النصف الثاني عن الاول
لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور للوجود
الصورة في الاعيان او غير موجود بعد في جوهر قابل للصور العقلية ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته
لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك
من ذاته هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان تعقل كل صورة معقولة لشيء موجود
في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي اما ان يحصل من سبب
عقلي كالعقل الفعال للصور في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر
لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة
الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول
الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كاملا وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود العقول
المعقول في ذات العاقل من ذاته نظر لان العقل الفعال لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظرا
آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب
الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل
سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا لما تقرر ان علم الاول بما
فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما
تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي
العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن
العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة الوجوب بها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجوبها
في سلسلة العلية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا

كسلسلة الحوادث التي لا تتناهى فذلك الترتيب لكنها تنتهي اليه من جهة كونها بجميع ممكنة محتاجة اليه وهو محتاج
عرضي تساوي جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته
هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللاتي لها باشراق الاول وما بعده منه من ذاته
وبعدهما الادراكات التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب للادراك اعتبار
من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك فحقيقته في الكل
واحدة بحسب الاعتبارات اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا
اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا ايضا لان الفعل به وجودا وذلك مستفاد من
وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك
لعلته اتم من المدرك لمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة مقتضيا للعلم التام بمعلولها
ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو
والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة معينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية
المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة وان ماهيتها كان افضل الادراكات في ذواتها
ادراك الاول لذاته بذاته كانت لجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون
الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل وتتلوه
ادراك الجواهر العقلية اياها ادراكا كليا للاول فيه من ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معلولا لذاته
وهي عاقلة لذواتها عقلتها باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا يتعقل دون
تعقل الاول اياها ويتلوه ادراك النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش
ورسم عن طابع عقلي لانه يخرجها من القوة الى الفعل عقل يتصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها
بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالاتها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي
لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة
المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على

وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف
جميع الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل
ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك
كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة
متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته ويقرر الوهم ان بين انك ذكرت ان المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول
الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون
ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل
ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصور الكثرة التي هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة
ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم
والمعلولات لا ينافي وحدة عللها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة
او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية
والوجود لا يقتضي تكثره ويحصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة
فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر واقول في القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون
الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما
ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله
الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير
ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل

بقيام الصور المعقولة بذاته والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة يتضح الحق منها لمن هو ميسر لما خلق له وهي ان العاقل كما لا يحتاج اصلا في ادراكه ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة

تحل ذات الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الواجب الاول ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هو عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان الغرض من هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد مثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن اختصار رهنا على نوع الايماء اولى

اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده

كيفية تعقل الجزئي على الوجه الكلي

يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بالتغيرات ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كما ان الادراك الكلي والجزئي يتعلقان بالتصورات الواقعة فيهما كليها وجزئيها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان مقول القول في هذا الوقت جزئي وقولنا انسان ما مقول القول في وقت كلي لا يتغير منهما الا الان

والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل حكم يتعلق بحكم فله طبيعة بوصف في شخصه انما يصير بتلك الطبيعة جزئية
لا يدركها العقل ولا تبينها وله البرهان والحد بسبب انضياف معنى اشارة حسية اليها وما يجري مجراها من المخصصات
التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت
كلية يدركها العقل وتبينها وله البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حتى حين كونها جزئية باقيا بحاله الا انه لا
يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول الكل من ادرك علل الكائنات
من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها
وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث
يكون الجميع الواقعة في اوقات تتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده
صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة لا المنفردة مختصة بوقت دون وقت
كما عليه الوجود وغير مغايرة اياه في شيء وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود
مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها فهكذا
يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات
اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها
ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة
الى مبدأ طبيعة نوعية موجودة في شخصه وذلك لا لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة
في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا
لطبيعة غير جزئية ولا لطبيعة علة له من حيث هو كذلك باقي كلامه ظ الى قوله وهو ان العاقل يعقل لان بين
كون القمر في موضع كذا الخ ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون
كسوفا معينا في وقت محدد ومن زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات
فانما يكون يعقل ذلك العاقل هذه الامور اما انها قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان

ان

ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به
او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد تتغير الصفات
للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة
عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وملك
القدرة انه قال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون مقتضية
لاضافة الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية لاضافة معا وهي تنقسم الى ما
لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل السواد الذي كان بجسم
وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة المذكورة وهو ظ والصنف
الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قوله** ومنها مثل كون الشيء قادرا على تحريك جسم ما من الاجسام فلو عدم ذلك
الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذن عن صفته ولكن حين تغير في ذاته بل في
اضافته فان كونه قادرا صفة له حالة واحدة ويلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك الاجسام يحال بها مثلا
لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس الا كونه قادرا
متعلقا به تعلق الاضافات المعينة تعلق بها لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان لم يكن اضافة
القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور
عليها من الاجسام بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله هذا هو الصنف
الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير
ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها
يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى المقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف
اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه ح لا يكون
قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي
لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي

تقع م ر

والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد
يتغير بتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة
ذات اضافة وهو الاول متقررة عارية عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم
يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء مخصص
اضافة حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي فرض بل يكون العلم بالجزئية
علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستحدثة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم
بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادرا الذي هيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال
المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي هو له الصفة لا في اضافة الصفة بعينها
فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في
الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة
متقررة في العالم مقتضية لاضافة الى معلومه المعين تتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار
يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك
المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه
بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي النسبة الا اذا استانف العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزئي
تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم ينضم الى ذلك
علما آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة
جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة
التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس
تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل الا في القسم الاول ولا يجب
القسم الثالث واما القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا يوثر في الذات لما فرغ من احكام
الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية

عن الاضافات والصفات المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافات ويجوز ان يتبدل
اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات
بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها
يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وح يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وسمى
الفصل بالتنبيه للقضية المذكورة وبالانتساب لهذا الحكم الكلي عن اعتراض الفاضل الشارح بان الاضافات وجودية
عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزون في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافات التي يجوز
تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس
الا وقوع الشيء الذي يظن ان اضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت له الاضافة
كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة فيه هو كون الشيء بحيث تعقل له امر بالقياس الى غيره ولا
يكون له الا وجود غيره التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل قد يحدث منه تغير في
الامر المعقول فقط **نكتة** كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا او عالما وهو كونك في
حال متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة اولاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة
اشارة الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض في ذلك **تذنيب** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالي عن الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من تضايف قولنا واجب الوجود
ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع
للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة لقوله لما كان كل معلول
الواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الآن والازمنة والاحوال واعلم ان من التنبيهات تنبيه سياقه
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في اللفظ وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب

معلوم الجوب ٤٢

العلم بالمعلول اذ لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل واذا كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة
معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كونه
موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري
مجراهم ولا يجوز ان يقع مثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس
به وادراك الجزئيات من المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها
والمدرك بتلك الاحساس يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يكون الا بالعقل
والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير
بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من حيث ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني

قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا اشارة الى احاطته تعالى بالكل والى
تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في
العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل
الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا
لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر
بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا
بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر هذا
فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل
في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة
في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك نظهر معنى

القضاء والقدر

قول

قول الشيخ ان كل شيء يوجبه الاول بوسط او بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى
ذلك الشيء بعينه تأديا على سبيل الوجوب **ش** فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته فيكون الموجود وفق المعلوم على
احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظ وقد مر في النمط السادس
ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان النظام
الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه
ليعلم ان النظام الموجود في تلك الموجودات الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو الموضع
وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك ابتر الكلام ثم نقول لا تجد ان
طلبت مخلصا وبدا الكلام ههنا بتقرير المراد **ش** الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها
عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض
منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق
واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول واجبا
فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير
كثير ولا يؤتى به تحرزا عن شر قليل شر اكثر وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل
معونتها في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث يؤذي ويؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية و
الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكونها
واحوال مثل النار في تلك بعضها الى اجتماعات ومصاكات موذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي
تقع في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب مما يميل من شهوة
او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا يغني غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات
عارض خطأ او غلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات

السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه
مثلا مرضي به بالعرض لما فرغ عن ادراك اول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع
الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض
في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون
له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية لذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول
اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل
الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك فاذا تاملنا في ذلك وجدنا
البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة ليس بشر بل هو كمال من الكمالات
انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد
انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران
عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا
بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين
فالشر بالذات هو فقدان هذه الاشياء كمالاتها وانما اطلق الشر على اسبابها بالعرض لتاديتها
الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي
ادراكات لامور وانما من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور
بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد يحصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم
وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست
من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية بعضها الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها او بالقياس
الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه
ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم

الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما هو شر وهي خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات
التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو
ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض
منها عند ملاقاة ما يحاذيها منع ذلك المحاذي عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون نافعة و
محرقة الا ويكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة
من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الا ما لا ثانية له ويكون
الفاسد قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصورة البعض ممنوعا
من كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات
واما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون شرا محضا ويغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير
موجودة لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام اللاحقة بها
الحاصلة على الوجه المذكور فالشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات
المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شريرة اما على الاطلاق او بحسب الغالب وجميع
على وجود الاولين بقوله واذا كان الخير المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في
امثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد والذي يعرض لها من
حيث هي حيوان بل من حيث هو انسان والامور التي يعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين بضره في امر المعاد
يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان من الاشياء ما عظم نسبته الى تشوش ذكر ان اجزاء
العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يغني غناءها الا ان يكون بحيث يعرض لها
عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي قليلة الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور
معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من
حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة
والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة لا لامع

تقول لا يجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال عنها على افعاله تعالى واردا فان
خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات
فيبنهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملحقة بالشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم
يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تغيير اللفظ على اصطلاحهم فلا
حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان
التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد
يقينا والجواب انهم انما يبحثون من جهة الشيء الذي يعبر الجمهور عنه بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم
ويخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان
البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غايته ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه استعمالات
التي لا طريق لها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي فان الخير
فهو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال الكلام في بيان ان الالام في الدنيا اكثر
من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لتخلصهم عن هذه المضايق الا ان قالوا
ان قول القائل لم يخلق الله الخير [illegible] باطل لانه نوع خلق لذاته لا لعلة وهو بناء في القول بتعليل الشر فان
خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما هو كاف فيه **وهم**
دفعه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار [illegible]
منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في حياته ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة
وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة
العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او قليلا فكذلك حال النفس في حياتها ثلثة حال البالغ
في فضل العقل والخلق وله الدرجة القصوى من السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما
في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد واكثر ليس له كثير حظ من العلم يسيم
النفع في المعاد الا انه من جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من خيرات الاخرة او كالمسقام السقيم

هو

الاذى هو

هو عرضة الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف
الفاضل صار لاهل النجاة غلبة ووفرة لما كان في الانسان التي يجبها تصدر الافعال الارادية
عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلث نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة
العاجلتان منحصرة بالقياس الى الاجليتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر ضد
ما ينبغي ان يكون عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين
اشقياء لا سيما في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات
فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود
اليقين والعام الغالب هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد وكثير ضرر وكذلك القوتين الاخريين
فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الغالب هو الاخلاق
الخالية عن غاية الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة
الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع
احد الطرف الفاضل غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف
الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله واو كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى والاخرة يقال
هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا للشيء ولا يتعرض ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته
واضحة **تنبيه** لا يقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا يقعن عندك ان
السعادة لا تنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولا يقعن عندك
ان تفاريق الخطايا مانعة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض
للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل
النجاة وقفا على عدد محدود من اهل الجهل والخطايا مصروفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع
هذا زيادة فصل بيان ه يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله
مانعة لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يتمسك به لئلا يسقط

الاذى

وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل والرذيلة دال على ما عداهما اما تقتضيان شقاوة منقطعة
او لا تقتضيان شقاوة اصلا وانما قال وسع رحمته ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت
كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشرف
منها وهم وتنبيه او لعلك تقول لما امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون حينئذ يجب انه لو
بري عما يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم فكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم
في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو يوجب ان يلحقه شر بالضرورة عند
المصادمات الحادثة فانه اذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار
والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه وبفضل
غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه العقاب
للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال
الماضية التي لم يكن بد من وقوعها بدوام من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من
مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه
قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فينتفع في الاكثر والتصديق تأكيد
للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف وعصى وارتكب الخطايا
واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم له كما لو احد ولا واجبا من مختار
رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المعذبة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا
يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو دو لم لاجل البدن
بجملته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وفعال
مقابلة لها ووجوب كذا منه واخذ تلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا
كليا بل الكثير من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل منها ما يصح بالبرهان ويحسب
لبعض الفاعلين وادعت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت

اصناف

اصناف المقدمات في موضع آخر تقرير السؤال ان الله تعالى لما كانت افعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لتسلسلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب صدور الحوادث منها في العالم
مطابقة لما تمثل هناك فلم تعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه
اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض
للبدن لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية الى قوله ولا بد من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع
من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها يكون من داخل وانها
وهو بها رادة الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على
ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على المسيء من خارج على ما وصف في التفاسير والاخبار
فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر
اي ثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان صعبا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه
كما يفهمه اهل الظاهر ليس بجائز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج
فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن هاهنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي
واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك
التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب
انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت
الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو
لاصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك
ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك
الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى لانه حسن منه اذ
في ذلك صلاح حالهم في العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى
طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى ان قال

ما يبنونه على مقدمة مشهورة تشتمل على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل لعدونها من البديهيات

فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على

مصالح الجمهور ويمكن ان تقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين بغير الاشخاص [illegible] نبه على ما هو

في المنطق فاذن بناء باب الكلام فيما ال الى وجوب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب

ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف كما يقال لو كان القدر فلم العقاب كذا ان يقال لو كان

القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما

ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون بوجوب العالكين من يخالف قواعدهم اكثر من الاجتنب

وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علته في

نقيضه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء هو وجوب كون الجزئيات مستندة

الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل

ولا موثر في الوجود الا الله تعالى والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده

الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع

التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل صحيح على ذكره الشيخ وهو

لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر

كان التعليل به باقيا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم لقطع التعليل على الاطلاق

وكذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعن الثاني ان الشيخ لم يرد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما صرح

به بل اراد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وبحسب ما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين

بل يمكن ان يوجد فيها ما يناقض هذا الحكم **النمط الثامن في البهجة والسعادة** البهجة السرور والنضرة والسعادة

ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه**

انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها

خيالات غير حقيقة وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو

المنكوحات

من المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج

والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم لطالب

العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليه منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة اثر والذ لا

محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه اثروه

على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه واثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام وكذلك

فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند

مناجزة الاقران البارزين وربما اقتحم الواحد منهم فيستطاط مستهلكا لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت

كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في

العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما

حمله اليه والمرضعة من الحيوانات توثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها

في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية

قوله العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدم الحمد والكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي

اللذة فقط ثم ان الواهم يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرونها

ويحققونها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل

على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في

امر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه يوثر ايضا عليها

ومنها ان الكريم يوثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع به ومنها ان كبير النفس

يوثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه ومن الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات

الحسية التي تنحل الالم بالجوع والعطش وتقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه مقدمات تعطينا فالبهايم

مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة موثرة والموثر لذيذ فينتج ان تلك

اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر

الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب القنص يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه
اياه على لذة الاكل والمرضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على
لذة سلامتها بنفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم
من الظاهرة فالتي من العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه
فان اللذة ادراك على ما سياتي **تذنيب** فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على
حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا يجب ان يبصر ويقال
له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما
الى الآخر نسبة يعتد بها القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس
الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك اذ لا يكون عندهم غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا
اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا
لبقائه ومذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك سماه بالتذنيب ثم
نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال
والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما
في الماهية **تنبيه** اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم التي تتعلق بالنظر الحكمي ان السعادة
بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لانهما فذكر ان اللذة
هي ادراك ونيل واما الادراك فقد مر شرحه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الا
دراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ومثله لا يكون الا بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول
ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورده معه لفقدان لفظ يدل على المعنى
المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند
المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ

ووصوله

فجملة

ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى الشيء ولا يعتقد
كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك ويعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في
نفس الامر والكمال والخير هنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء
له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك
الحصول الحقيقي بالحالة البرائة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا
خير والشيخ انما ذكر ما تتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث
هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه
ماهية اللذة وما يقابلها ماهية الالم كما ذكره وبما اشتهر بالتحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم
والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة
بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم
وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك حر احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست لذات
مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذات او ما يكون وسيلة اليها
على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر
بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان تفسير قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل
كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكره في تفسير قول الشيخ
يغني عن ايراد اجوبة عن الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه
في باب الادراك بعينه **قوله** وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل
المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير هو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة
وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة
فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي
الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلث التي تتعلق افعال الارادية

بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في خير العقل فتارة بعينه وباعتبار فالحق تارة وبقياسه عينا
فالجميل ان الحق خير عنه كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عنه كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل شكر وفوز المدح والجزاءات
التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي يختلف الحكم فيها باختلاف احوال تلك القوى اما
العقلي الصرف فلا يختلف البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويتجه باستعداده
الاول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء
باستعداده الاول والشيء لا يقصده شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك
يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان
الشيء قد يكون له استعدادان احدهما طارئ على الآخر ولا يكون الشيء الذي يتجه ذلك الشيء باستعداده
الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارئ كالانسان فانه
مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعلق اقتنائها الرذائل قصدها بحسب استعداده
الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وكون ذاته
احدهما مغنيا عن الآخر **قوله** وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك لما
فرغ من تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري
والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فانا لم نطق في ذلك الفاضل عليه **وهم وتنبيه** ولعل ظانا يظن ان
من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا نلتذ بهما ما نلتذ
بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة وتسليم ان خيرهما كان حصولا وتعودا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت
لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مخافة غير خفي التدريج لذة عظيمة
والوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اذا دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثوب الرجوع الى شيء
بعد الذهاب عنه والمخافضة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة

وهو ان الصحة

وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل الاحتجاج
وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك حاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها
والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضي للادراك لذيذان جدا **تنبيه** واللذيذ قد يصل فيكرهه كراهة بعض
المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهيه اشتهاء شائقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا
في تلك الحال اذ ليس يشعر به من حيث هو خير **ه** كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض
الوارد على شرح اللذة بسبب انتفاء احد الامرين اللذين تتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا
الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب انتفاء الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس
الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة
المريض له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول **تنبيه** اذا اردنا ان نستظهر في
البيان مع غنائنا بما سلف عنه الطف لنفهم زدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو
كذا او لا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن خاليا فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط واما غيره
الالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما عن الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل
واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخرهما هو الآن يكرهه **ه** عاف الطعام اي
كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة
عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن شاغل يمنعه من الالتفات
وان علك الا شاغلا للمانع عن اللذة او بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ
بالحلاوة والباقي ظاهر **تنبيه** وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت
من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم **ه** يريد ان
ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك فكذا الالم ايضا لا يحصل
مع وجود المؤلم عند عدم الادراك وهو ظاهر **تنبيه** اذ قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع العثر
الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها توقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع العثر

بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز فمثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال
الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الصحة يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو
لا يوجب التشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز
عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحده ونعتها العقلية لا يقتضي ادراكها فتقتضي الاحساس
بها والعلم بامثاله ان الشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة
علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك
دون النيل على ما مر واستعمل الشاهد ليبون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابل المقاساة ولقد استعمل الشيخ
لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعتبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي
تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ
فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات ادراكاتها متفاوتة
فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك
لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان
تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة
ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان تتمثل فيه جلية الحق الاول
قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتديا
فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا
لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك
العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة
وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى
الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة الحق الاول وما يتلوه الى كيفية الحلاوة وكذلك نسبة
الادراكين ش هو بيان اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذا البحث بمساعدة مطالب المنطق

وتقريرها

وتقريرها ان نقول لما كانت اللذة ادراك كمال وخير يحصل للمدرك لما كان كل مستلذ به اي كل ما
لذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات
وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة
الشهوانية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شي
حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك
يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها
ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى ما حل
بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شي ما يرجوه او بصورة شي يتذكره
فيتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة
يتبعها لذات بحسبها والجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعلقه من الحق الاول بقدر ما يستطيعه
فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه ممتنع لغيره ثم ما يتعلقه من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود
كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على الوجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه
تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس الى ذاته
مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا
بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية
واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقة الكنه بعوارضها كما هي
والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي يحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب
والحسي مشوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات
وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة
وان كثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية
اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال

والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها والفاضل الشارح
قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى لحظاته وليس كما
قال فان المحدود وهو الحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كاللون الذي يحد
بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعضها اسود اشد
من بعض وهذا موضع مذكور في الموضع المتعلقة بالحد ومن كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر
هناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة
ولا ندري اي ادراك ظاهر الحس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم
ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعبارة والتغير لانه ليس بلغوي
فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة
عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة
العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت
مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول
شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند
الاكل غير التي عند الشرب والوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها
وبين غيرها مما يناسبها ونفوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف
باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا
ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه
بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط
ولعل العالم بالمعلومات الى عدم اللذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بما يحصل من هذه العلوم
ضرره وان لا يكون عالما بابتهاجه فاي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا
نرى كثيرا من المشتغلين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال

بمذاكرتها

بابتهاجه

بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم او منكح **تنبيه** الآن اذ انت في
البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم
ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان ينبه على حل اشكال
يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم
بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة
فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم
بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل
راجع الينا لا الى المعقولات موجودة فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما تقدم وهو
ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها
لم تجد ذوقا فيها عنها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت متقررة الوجه
غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل
التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان مكثت
بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالالم حكمه كان عنها شغل فوقع
اليها فرغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة
وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة
للكمالات النفسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها
لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والغلاظ **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان
من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان
بسبب عوارض غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم
لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد
يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها

متالمة

فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة نذكر في كونها ذوات ذي اسباب النقصان
وكل واحدة يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون بسبب
نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي
ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور ولكن يدوم
به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ
لم يتعرض لذكره هاهنا صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا بوجه داخل تحت النقصان الذي حكم
الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة
والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة وهي
التي يكون بسبب عوارض غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات
مستفادة من الافعال والاعراض فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها
وفي سرعة الزوال وبطوءه وتختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب اختلافهن

تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع
لتنبهها يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب انما هو للجاحدين والمهملين المعرضين
عما القي به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اراد ان يميز في هذا
الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم
تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي
عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخ اما ان يكتسب
ما يضاد الكمال فصارت جاحدة للكمال لانتهاء حيث الهيئة وان كانت معترفة به من حيث الانية
وان اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل
بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اكتساب الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان

الذين

الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب
نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء وهؤلاء هم الجاحدون
وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ
بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدور وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي
قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم حتى يشتاقوا اليها وغرض
الفصل التنبيه بان النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت
الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقايد الباطلة ايضا عنها وح
يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت
فلا يكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما
هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها
كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك لذتها واما التي
تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت بانها كمال وحجبت الوصول الى ما ادركته فانها لما
تفقد بعد الموت ما حجبته تنجذب وتصير متعذبة لفقدان ما حجبت الوصول اليه لا لزوال الجزم
عنها

تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا
عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
العليا وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية فان كمال القوة العملية
هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها
يمنع النفس عن انتقاشها بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما
قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له كانهم كانوا
قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا
التي ذكرها من قبل بهذه الوصول

تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس

في البدن بل المنغمسون في عالم الجبروت معرضون عن الشواغل يصبون وهم في الابدان من
هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية
قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما تحققه من هو سبيله والفاظه غنية عن الشرح
تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية
اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاشي شائق لا يعرف سببه واصابها
وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا
شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمام الاستبصار ومن كانت
باعثه طلب الحمد والمنافسة قنعه ما بلغه الغرض فهذا حال لذة العارفين يريد بالنفوس
السليمة التي هي على الفطرة التي لم تنتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم
يفظظها اي لم يغلظها والفظاظة من ارجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت
يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي غطيها والوجد المبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا
اي شدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء وعلى وجه المباراة في الكرم
والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي
اي ان من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن
كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** اما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا
من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات
لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى
الاستعداد والاتصال المستعد للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة
والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين احوال النفوس الخالية عن الكمال وعما
يضاده وهي النفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس
انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن الدليل الدال

ستا

على بقاء النفوس انها ناطقة يقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متناهية
لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق
هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن
الادراك كانت مما لا تدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر
والاجرام اما ان لا تصير مبادئ صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها
وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب
المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال
قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم
تعلق بامور اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن
ببعض الابدان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان
انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون لها نفس فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير
هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان
التخيل ثم تتخيل الصورة التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه
وفي افعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان
يكون هذا الاجرام متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك
الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولا مخافة التطويل
لاوردت بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد والاتصال المستعد
الذي للعارفين وهي في اكثر هذه المواضع نظر **قوله** واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا فيقتضي كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان للحيوان واحد نفسان ثم ليس
يجب ان تتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس
ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فيتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابطل هذا وبعين

بالجملة في مواضع اخر لنا وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان قيل لما ثبت
ان تهيؤ الابدان توجب فاضة وجود النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث
فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ
نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه لكن ليس لحيوان واحد نفسان ونعني بالنفس هي
التي تدبر البدن وتتصرف فيه فكل حيوان يشعر بشيء واحد تدبر بدنه وتتصرف فيه فان كان هناك نفس
اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون
نفسا له هف والحجة الثانية ان النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او
تتصل به قبله او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة
او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان
الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب
ان يتصل بكل فناء بدن تكون بدن اخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان بعدد الفاسدات
منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة
في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر
بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة
هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصل ويعود الكلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل
نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهو محال او يبقى بعض الابدان
المستعدة للنفس بلا نفس وهو القبيح او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس
اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني
حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث
قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين
ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة

بزمان فجواز كونه معطلا في ذلك الزمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ
ايضا لا يخلو اما ان يكون تعطلها بسبب موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول تجدد
نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني تخصيص اتصالها بزمان
دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وهاهنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار
الى هذه الحجة بقوله ثم بسط هو اعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة
المذكورة بقوله ويستعين بالجملة في مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته
لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر
ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج
اذا كانت الصورة متمثلة في الحس من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون
متمثل في الحس حتى يكون تمام التمثيل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق
فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره
بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة من غيره لما فرغ من بيان احوال النفوس في المعاد
وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على المطلق عليه معنا ما ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر
العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في حصول مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ
اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان
الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة
المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل ضرب مؤثر او ادراك المؤثر من حيث
هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد
والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك
على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان
الشوق عنه ما من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم

هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى
لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه
وان كان غير مستعمل عند الجمهور لكونه مستعملا في عرف الالهيين من الحكماء المحققين من اهل الذوق ونزهه
عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقوع كثرة فيه
وانه معشوق ايضا لغيره لحب الادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك
الكامل كان قولكم ادراك الكامل يوجب الحب جاريا مجرى قولكم الشيء يوجب نفسه وان كان غيره كان ادراك
الاول لكماله حتى لغيره لادراك غيره لكمال آخر والمختلفان لا يشتركان في الاحكام فاذن يجوز ان يكون
ادراك الغير موجبا للحب وادراكه لنفسه غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر
من حيث هو مؤثر وادراك الكامل انما يوجبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى
حكموا بثبوت الحب هناك **قوله** وتتلوه المبتهجون به وبذاته من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية
القدسية ليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القديسين شوق اما من هي المرتبة
الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة
العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون
فقد يكون اصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى
من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا اذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه
ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس
البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص
عن علاقة الشوق اللهم الا في حيوتها الاخرى **ش** وهذه المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة
الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وحيث الشوق الاذى
وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق
انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه وحصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى

اللذيذ

اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك شبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة
في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في
الوجود والحس لا يتميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر **قوله** وتتلوها
النفوس نفوس البشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسافلية على درجاتها ثم تتلوها النفوس المنغوسة
في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة واما ان المرتبتان الباقيتان فهما مرتبتا
النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة مرتب بحسب تأثيرها في المعاد وعلى ما مر
والفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتأملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه
وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه فاذا فارقه رحمة من العناية الاولى
على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة تستجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا **ش** لما فرغ من بيان مقاصده
وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العقلية والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقي
النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات
الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية وكانها نحوها بالارادة والطبيعة
وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها فاذا
فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات **النمط التاسع**
في مقامات العارفين لما اشار في النمط المقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على
مراتبها اراد الشيخ في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في
مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما
في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان
للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من
ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم ينكرها
من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلباب اللحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى

الثوب اي خلعه والمراد من قوله كأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى
عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد
خلعت عنها تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة
بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر لهم امور خفية فيهم من مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه
الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من
قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمالاتهم
الكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم وامارات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات:
وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها
اي يستعظمها من يقف عليها ويقر بها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما
تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان
ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت ٥ سرد الحديث اي اتى به على ولاء وفلان يسرد الحديث
اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة وهو اسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم
وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس وقيل المبسل المخلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع
ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات تختص بمجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم الذي
اهتدت اليه منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك
مما لا يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ جار مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال
والاجود ان يقال فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة
وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند
التفاتها الى الشهوات اقول الكلام الشيخ منسوب الى وجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة
على ذكر طالب ما المطلوب لا يناله الا بعد ما ... وظفر بذلك النيل على كمال بعده كمال التمكين تطبيق سلامان على
الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله وليشبه

ان يكون

ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هذين اللفظين قد يجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض
افاضل خراسان انه يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان
وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدى سلامان
لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر واهلك ابسال الجرهمي لشهرته بالشر حتى هلك وسار ذلك في العرب مثل
يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب
المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة لما ههنا لكنها دالة على وقوع هذين اللفظين في
نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال اسمان وضعهما الشيخ على بعض
الامور وكلف غيره معرفته وهو مثل قولك اذا سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان
وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرموز التي في القصة بحيث تجدها
مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرموز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على سماع
تلك القصص ولعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع الي
بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احداهما وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان
في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصاحبه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد ابن من نطفته من غير رحم امراة
ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو عندها لما بلغ عشقها ولازمها وهي دعته
الى نفسها والى الالتذاذ بمباشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء
بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق
لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المراة فجعلهما
بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان ورجع الى ابيه
معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة [illegible]
سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف

على الهلاك وغرقت ابسال وعصم سلامان فخرج الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصل
ابسال اليك فاطاعه وكان يريد صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة
صورة الزهرة فاراها الحكيم اياه فشغفته حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد
للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واعد الملك واعد لنفسه
ووضعت هذه القصص مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم
افلاطون وسد الباب ونشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها
احد من عوام الحكماء ونسبها بكلام الشيخ اليها على وضع لا يتعلق به بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة
فانه افاض منه من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها استكمل النفس وتالفهما عشق
سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبته ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المنبعثة بها وتابيه مفارقة
النفس وهربهما الى ما وراء البحر الموت انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة
زمان عليهما لكدر وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان هو ما تلاقيان لبقاء ميل النفس مع فتور القوى عن
افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه تفطن بالكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء
نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج واما النفس فلث بعثها اياه وخلاص
سلامان لبقائها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذه بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه
على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيان
فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما غرض الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان
وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك
يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي التي وقعت الى
بعد عشرين سنة من اتمام هذا الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكان هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد
الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسالا

كانا

كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا
متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك
فاشار عليه سلامان بذلك فابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك
بمنزلة ام فدخل عليها فاكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال
من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فملكها به وقالت
لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لاشاركك فيه وقالت لابسال

لكي م

ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان
في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في

خنغر اینجا نسخه احتیاج بجابه
ضغره در نسخه وص

نفسه ان الابكار المخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوئه
وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد
فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب الامم وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير
منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه حسب انها نسيته عاودت
الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فبعث سلامان ابسال اليهم في جيوشه
وفرقت المرأة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء وتركوه جريحا
وبه دماء حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها فاغتذى بذلك الى
ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه
ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طباخه
وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا فاغتم سلامان من موت اخيه
واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطباخ والطاعم
ثلثتهم ما سقوا اخاه فدرجوا فهذا ما اشتمل عليه هذه القصة وتاويلها ان سلامان مثل النفس الناطقة
وابسالا العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت ترقى

الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصاً من
الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمراً لها في تحصيل
مآربها الفانية وإباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي ملكتها القوة العملية المسماة بالعقل
العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها بنفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة لتلبسها
بخسيستها وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية
التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض
العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها
الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن
ولذلك سماه بذي القرنين المستولي على وجه الارض فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض
الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى
بعد الفاقة اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه مما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال
حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل
الى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المستعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو
القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهما على اهلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في
ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك
سلامان اياهما ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار
عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف
غيره هذا هو التأويل المطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد هذا انه قد من القصة انه ذكر في رسالته في
القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم المظهر لابسال وجه امرأة
سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما تصح لي من امر من القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ تنكباً
لطول الكتاب **تنبيه** العرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل

العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى عالم الجبروت مستديماً
لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض طالب الشيء
يبتدئ بالعرض ثم عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان
المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع
الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي
العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار التبري والتولي باعتبار ثم انه
اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك
ابتدا الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد يوجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد يوجد على
سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية يكون ثلثة والثلاثية
واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف
معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن
الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لاجرة
يأخذها في الآخرة وهي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة
ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فيصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا ينازعه
فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير
مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما اشار الى وجود
التركيب بين احوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز
الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة عند غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف
يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا ليأخذ اجرة فا
لفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا
عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر

على كل شي غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فرياضة لهممه التي هي مبادي ارادته وعزائمه
الشهوية والغضبية وغيرهما وللقوى نفسه الخيالية والوهمية لتجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني
والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معوّدة
ذلك التشيع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون جميع
ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب ش لما لم يكن الانسان بحيث
يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من نوعه وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما يفرغ كل
واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان
يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات
تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي
والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم
ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها
بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي
خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك
عجائبه ثم اقم واستقم اقول لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران عن
غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين
فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد
وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في
مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون
في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر
ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في

تعيشه

تعيشه الى اجتماع مؤد الى اصلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم
معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته
وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل
متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة
الا اذا كان لهما قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد
الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول
والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم
ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج والمرج المحذور منه فاذن يجب ان يتميز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات
تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص
للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز
لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام
وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق
عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب
وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك
انتظامها فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه
او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على
المتمسكين بالشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها
سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة
في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود

خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد
اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد بقوانين شريعته
يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة
رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات
والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد ضيف لمستحقي الشرح الى هذا النفع العظيم
الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعده وضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل
والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة ثم الى تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء
الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليها تلحظ جنابا
مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي اتمم الشرع واستقم الى
في التوجه الى الجناب القدس وعند تعرض الفصل الثاني فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الى
شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو ممنوع وان عنيتم به انه وجب على الله كما تقوله المعتزلة فهو ليس
بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب لنظام الذي هو خير ما وهو تكملة مبدأ لكل خير فاذن وجب
وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس يجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير
فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات
عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولغيرهم من السحرة كما صرح في النمط العاشر ويمتاز النبي عن غيره
بدعوته الى الخير دون الشر والتميز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها
انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات
الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب
العصاة عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ولزمكم ان النسيان العاصي لمعصيته يقتضي
سقوط عقابه والجواب عن سؤالهم اما عن الاول فبان نقول اسناد الافعال الطبيعية الى غاياتها
الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون

الافعال

الافعال الغايات كتعليل بعض الاسنان مثلا لصلاحيته للمضغ التي هي غايتها فلولا كون
تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس يجب فيقول
على الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني
وليس كون الناس مجبولين على الخير من تلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول ان الامور
الغريبة التي منها المعجزات قوية وضعيفة كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية
المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث
فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار
النفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع
فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة بالنفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان
الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع
ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما
هي امور لا تكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها وان الانسان
يمكنه في ان يعيش بنوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع
منوطا بتغلب او بما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارات بالسياسات
الضرورية قال العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده
له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون
المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة
الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه ش لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد
والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى
غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما
لنفسه خاصة وهي بهجته بذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب

القربة اليه الشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف
وتعبده يتعلقان بالحق الاول من ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لكن ذلك الغير لان
تعلقها بغير الحق تعلق لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره
بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق
على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من
آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة
لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غيره فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما
اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والامن
من العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق
الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة
العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ينافي ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة
لقواه المجرمة الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق وانه قلنا مراده
ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد
الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا الحكم من حيث ملاحظة العارف
نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة
بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من جهتين اما باعتبار ملاحظة الحق
بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس
الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا المواضع ان تعبد
العارفين يكون اما للذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مرتبة اشار
الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله
ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وياتي التفصيل

يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة
او رهبة اي لا لرغبة في الثواب ورهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس
الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين للعبادة
فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب
عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب والخلاص من العقاب الذي هو
الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا ما هو شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح
من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا
بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال
والشيخ ايضا ذكر في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد
اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبني عليه ان كل مريد مستكمل فاذن
كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده وهو اسد الاشكال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب
الاول لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن وان ما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه محض
ونحن نقول انها تتعلق بانه لا شيء غيره ايضا ويحصل في بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله
المريد يقتضي امكان المراد وكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا
للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات اشارة المستحل توسيط الحق
مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون
اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى
المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات
اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك
من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها
في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة

منها فينبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا انغرز فيه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه
الا الى اللذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق
وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كانت ما يتوخاه بكده
مبذولا له بحسب وعده ق المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص
الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق حنكته السن واحتنكته اي احكمته التجاريب ومنه محنك
ومحتنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم ينتبه وله وعكف على
الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره
الى الشيء اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيها قول النبي عليه السلم
من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي من جميع الشرور واللقلق اللسان والشجون
جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد
العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو لمن تزهد في الدنيا وتعبد
الحق رغبة في الثواب ورهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ
لطائف كثيرة يتبين للمتامل فيها منها وصفه اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن
ان يزول ومنها تشبيهه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق
يده بما يليه سواء كان ما يتعلق به يده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد
عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد حريص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك
شيئا ليستاجل اضعافه اقرب الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فانه
قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعبير البالغ في تخسيس
لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده
من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين
ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن تلك السعادة بالسعادة التي تليق

بهم

بهم ش اول درجات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني
او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس
لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد ق اعتلاق اي التشبث واعتلاق العروة
الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم
طريق الحق من بدو حركاتهم الى نهاياتها التي هي الوصول اليه ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في
احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي
اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتي
الخاص بالمبدأ الاول الفائض منه آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده
تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا
من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه الى كسب
الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار والعقد المذكور
ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر الى العالم
القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية
الحيوانية اربعة مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة والغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة
ثم القوى المؤتمرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة هاهنا ارادية لكنها ليست حيوانية فلها من المبادي
المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما
عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا هاهنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف
لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه هاهنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست جسمانية والفاضل الشارح
اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللازمة لكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه ش
ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم الى التوهمات المناسبة

طلب م

للامر السفلي الى الثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة
اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن
به من كلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة
ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف
الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة ش‌ مستن الانجار طريقة والمشفوعة المقرونة وكلام
رخيم اي رقيق تعالى رخم صوته اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من الفصل
ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانما ذكر قبل الخوض في تفسير
مهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها
على ما يرتضيه لتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية
في الانسان اذا لم يكن لها طاعة للقوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها
تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة
تارة الى ما يلائمهما فتحركت حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة
في تحصيل مراداتها فيكون هي امارة لتصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطرة
اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل
المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان يصير متمرنة على طاعته منقادة في
خدمته تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي
وما في القوى باسرها مؤتمرة سالمة وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى
يتبع الحيوانية فيها احيانا ما هو امارة للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها ويكون لوامة وانما سميت
هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل
الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة
كانت الرياضات مختلفة فمنها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العقلية ومنها الرياضات السمعية المسماة

ماندكرا ... تاج و بسبب

بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير
فكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس من الالتفات الى سوى الحق الاول واجبارها
على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها ولا ان كل رياضة هي رياضة
بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم فيبتدي من
اجل اصنافها وينتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض
الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو
الاستعداد وحصول ذلك الاستعداد مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن
الرياضة بهذا الاعتبار متوجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة
الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي
الى الجانب القدسي وتتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي
الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر
مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور العقلية
بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر
اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول
فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول
العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة
يجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر
صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل
فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون واعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها تعتبر
رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق القدس

الا سوم

كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة لتقبل
عليها لا لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق
فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى ووجه كون
الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول
من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام وعظا
باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها
وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع
وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة
احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع
لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة
بليغة اي يكون فصيحة وصحيحة الدلالة على كل ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان
منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين
الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن
القبول ولذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس تناسب كل صنف منها صنفا من الهيئات
النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في المعالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع
الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيق
اي يكون مسوقا الى التصديق بما ينفع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في
صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة الملحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث
فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي
اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك
العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني

العشق

العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى
نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق
في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها اثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون
مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته
ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول
من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة ويكون معينا لها على استخدامها
للقوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل
النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية ومعرضة عما سوى
معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه
من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف
وكتم ومات مات شهيدا متن ثم اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات
من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسماة عندهم اوقاتا
وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض
عن الشيء اعرض وخلص وخلس اي استلب وومض البرق وميضا واومض اي لمع لمعانا
خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار بهذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال
وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعدادات المكتسبة بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد
وقد خطوا في تسميته بالوقت قول النبي عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لابتدائه وانتهائه الاول حزن على استبطاء
الوجدان والاخر تاسف على فواته متن ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض
فكلما لمح شيئا عاج منه الى جانب القدس يتذكر من امره امر فغشيه غاش فيكاد يرى الحق
في كل شيء اوغل اي سار فيه ابعادا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد والوجد في بعض النسخ

بالوجهين اعني ليتوغل و ليتوغل في لمحه اي ابصره بنظرة خفيفة وعاج عنه اي رجع وثني عنه وعاج
اي اقام به والمعنى انه يتصل بالجناب القدس اذا صار ملكه فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي
كان معدا لحصوله من قبل ش ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه
جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه ش
علاه استعلى بمعنى واحد والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير
مطمئن وتستفزه تخوف وما شبهه اي تستخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب وسبب
فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة
عن هجومه غير متأهبة لقبوله فتنزعج عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف به فيزال عنه
الاستفزاز لان النفس قد تأهبت لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف يتمكن من نفسه
الاستفزاز المذكور لاستكانه عن التراءي بالكمال فذلك هو ترك كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه
ش ثم انه لتبلغ الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض
شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها
انقلب حيران اسفا ه وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقده سكينة
يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر
والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي
ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واشتغالي مقتضى معناه والغرض ش ولعله
الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن
مقيما ه تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث
يظهر عليه اثر الابتهاج عند الاتصال وعند حالة الانفصال فصار في هذا المقام بحيث يقل
ظهور ذلك عليه فتراه جليسه حالة اتصاله بالجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب
عنه ظاعن الى غيره ش ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان

بلية

يكون

يكون له متى شاء ه وفي بعض النسخ انما تيسر له اي تيسير وتسهل عليه فيقال يسناه اي فتحه وسهله
ش ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى المشية بل كلما لاحظ شيئا لاحظ
غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف
حوله الغافلون ه يقال عرج عوجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج
اليه وعرج اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى
الميل والانعطاف وحف وحفف حوله اي طاف به واستدار حوله والمعنى ظ ش
فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا
يقال در اللبن وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى
عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره لتخالي عما سوى الحق كمرآة
مجلوة بالرياضة محاذي بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية
وابتهج بنفسه لما نالها من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة
بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين ش ثم انه ليغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول ه هذه
اخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي
عند المحو والفناء في التوحيد على ما نشير وفي هذا المقام زوال التردد المذكور في الفصل
السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها
ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان الملاحظ
من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة
التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي متنعمة بالحق متزينة بزينته حصلت
لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس

لاحظة لا من حيث هي م

فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا
فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث تلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن
ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول
المحقق هذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات
المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من
المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا مبدأ وتوسط
وانتهاء فالجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات
الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى الوقت ويكثره بحيث يحصل في غير حال الارتياض
والاستغراق بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها
التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة والتمكن منه حتى يلتبس
الحصول بالاحصول والاستغراق بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة
التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية والاستقرار مع عدم الرياضة وغيبته مع ملاحظة
النفس مشتملة على مراتب المنتهى **متن** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع
من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية
على الحق خلاص ش لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان
جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر
انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن المتنزه متوجه الى ما به
يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة على افعالها التي تخصه
باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز
اي الاعتداد بالنفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا منسوبة الى ما به يحترز عنه ثم عقبه
بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فالتنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر

ان الابتهاج

ان الابتهاج بالتحلي لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان بالحاصل هو الحق تيه وحيرة فانه
يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد اتبع ذلك الهداية من التحير فقال والتبجح
بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فان الوقوف في هذه الدرجة من
السلوك ايضا مستند الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك الوصول الذي
ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون
على خطر عظيم **متن** العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو
جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهي الى الواحد ثم وقوف ش قد جمع الشيخ
جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان التكميل
انما يحصل بكون الشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية والاول
سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية
فهي التي ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض
فالتفريق مبالغة في الفرق وهو فصل بين شيئين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ومنه فرق الشعر
والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وقطع
شيء عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات
الحق وبين جميع ما يشغل عن الحق باعتبارها ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات
اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته
بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية فهي التي يسوق الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلوا
هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة
في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود
فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل

وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهو معنى قوله
العرفان متشبه في جميع صفات من صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يجد ان كون
هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان
علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا
صفات مغايرة للذات ولا ذوات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله
واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله ثم ينتهي الى الواحد ثم وقوف وهناك لا يبقى وصف ولا موصوف
ولا سالك ولا سلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف **تنبيه** من آثر العرفان للعرفان
فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك
درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة
دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر ه العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف
فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد
مع الحق شيئا غيره وهذا حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته
فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف
فقط وهو الخائض لجة الوصول الى معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت
الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى
الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات مختلطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا
اشار في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي لا آية
فالانتقال في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد
واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات
ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن

قوى

قوى بدنية فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات
لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه
ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول
اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف
المقال عنها غير الخيال لما سيتبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا استغلت ذواتهم
بمشاهدة العالم القدسي فتخيلها اي في خيالاتهم امورا تحاكي ما شاهدوه كما تقيده حينئذ **تنبيه**
العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف
لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة
قد شغلوا بالباطل ه لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم فقال هش
من بش اي طلق الوجه طيب بسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل سواسية على وزن
ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظ سواء ووزنه فعافلة وما يشبهها وليست على قياس
ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني البشاشة العامة والتسوية للخلق في النظر اثر التخلق واحدهما
بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه
اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يقتبس قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه**
العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه
بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل
شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته ه الهمس
الصوت الخفي وخفيف الفرس وقع حوافره وكذلك خفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه اعينا شغله
وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي ادوية باح اي طريق باح بسره اي
المنزه والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها احساس شاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء
ضعيفا مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون في اوقات توجه سره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات

حجاب قبل الوصول الى الحق وقد راه حجابا من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة
وكد سره كان يتخايل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد الامرين وصوله
بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغضب عليه بسبب ذلك السامه من كل وارد غير الحق واللائمة على كل شاغل عنه فلا يحتمل
شيئا مما وصفناه واما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد
الامرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره
اما لقصورها او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس
بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا يبالي الامور الخارجية
لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون ح احسن الخلق ببهجة الحق فيتلقى
ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند
مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق
ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث
من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص والتحسس وتحسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان
وغيره اي استهامه وتحيره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه
ان العارف لا يتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورات
احد ولا يتحسس الاخبار او فانه او غاب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر بل يعتريه الرحمة وذلك
لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير او الوالد لولده وذلك لشفقته
على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يسره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في
تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا لحبه وهو غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف
شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء

وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح
وكيف لا

للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق ه الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب
كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني

يكون

يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو النسيان وهما عدميان
والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم
بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على ما حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر وربما استوى عنده التفل

عند العارف القشف والترف
بل ربما آثر القشف وكذلك
ربما استوى م

والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغى
الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة
الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب
الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين
تعالى قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت
والمرقع والترفه النعمة اي الطعمة وهو التفل من التفل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة
كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع
اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها حظوة بالضم
والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية من العناية
الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من التسبب لميل العارف الى البهاء
احدهما فضل العناية به والثاني مناسبته لعالم القدس **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به
اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله
ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اي اكتسب والمراد ان العارف ربما ذهل
في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف
الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف
في وقت تعقله ذلك او بمن يتأثم بترك التكليف وان لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين
والصبيان الذين في حكم المكلفين **تنبيه** جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد
او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل

فى سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له ه الشريعة مورد الشريعة
الشاربة واشمأز عنه اى تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى اسباب
انكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط وجهلهم به فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان نهج التوغل من
الكمال ليس جابا بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة النمط
العاشر فى اسرار الآيات برهبه اى سيتبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء
بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه
فى ظهور الغرائب مطلقا فى هذا المقام على سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك ان عارفا
امسك عن القوت المرزوء مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة
المشهورة يقال ما رزأت ماله اى ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص منه الرزية وانما وصف
قوة العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤونة ولقلة رغبته فى المشتهيات الحسية والاسجاح
حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سألت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق تنبيه
تذكر ان القوى الطبيعية التى فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة
انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة
لو انقطع مثله فى غير حالة بل فى عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة ه الامساك عن
القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف
وعند اعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود
ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب من العارضين فى فصلين ازالة للاستبعاد واشار
الى وجود سببه فى المواضع المطلق ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذى
يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هنا واحدة لا تتعدى
بها اعنى المواد الرديئة وفى سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل
على امكان الامساك فى سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاص الحكم

بامتناع

بامتناع الامساك عن القوت فى مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل وخلاف مذهب ووجود الامساك
ليس يتفاوت فيه تنبيه اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد يهبط منها هيئات
الى قوى بدنية كما قد يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات الى ذات النفس وكيف
لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت
مواتية ه نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله
اليس قد بان لك الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات
يعرض لصاحبه اولا اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس
فى مهماتها التى تنزعج اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد
الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية
فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعترى عن تحليل
للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضاد مسقط للقوة ولا وجود له
فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان
تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو سكون البدنى
من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك
معاندا لمذهب الطبيعة ه السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية
الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى منها
الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاس بين امساك العرفاني وامساك المريض ولم يقايس
بينه وبين الامساك للخوف لان الخوف والعرفان يتنافيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك
اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرض فيخالف للمطلب الذى ذكرناه
وهو وجدان المادة التى تستغرق الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من
المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى المادة

البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء
انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى
القصور وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ
الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذي الحرارة الغريزية وكلما
كانت القوى اقصر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يقتضي امرا يقتضي ايضا عدم
الاحتياج الى الغذاء وهو سكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افعالها عند
مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضائه ذلك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز
اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة**
اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل
ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة ه من خاصية او في
للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجي بيانها في فصل بعده **تنبيه** قد يكون للانسان
وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فيحط
قوته عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض
لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما
يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة
كما يعن عند الفرح فاوتت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت
قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ
القوى واصل الرحمة ه المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر عن اول عريض
والهزة النشاة والارتياح واوتت اي اعطيت تقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدا
القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى الداخل كالخوف
والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى الخارج كالغضب والمنافسة والنشاط انبساطا مفرطا

غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف
ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له ويحركه اعتزازا بالحق
وحمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن
ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته
بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير
فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة ه من خاصية
اي اشرف من المذكورتين ادعاها في الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة
والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من
ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة
فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته
التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فليستبصر فيه
من تنبيهات ه يريد بيان المطلوب على وجه متصنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم
فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ليس ببعيد ولا منه مانع الا ما يمكن ان يزول
ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اللهم الا ان يقوم على امتناع ذلك برهان يزيل هذا التجويز
ويرفع هذا الاحتمال واما اطلاعه على الغيب حالة النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة يثبت
بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله لنفسه
وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر
لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور
المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي بيانه **تنبيه**
قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم تنبهت ان الاجرام

السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية ليعد عن الى الجزئي لا
مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان
كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة
التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا
مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتنطابق
على الجزئي وآخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على
هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا ه القياس الدال
على امكان اطلاع الانسان على الغيب حال نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان الصور
الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان
ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد تبين فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله
قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام
الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية الى قوله في
العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن ادراكات
جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك
عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية
باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك
يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه
راي المشائين ثم اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله لتنطابق راي جزئي
وآخر كلي الى الراي الخاص المخالف لراي المشائين وهو ان نفوسا ناطقة مدركة للكليات
والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة
كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها ومستورا مع ما بعده الى قوله كمالا يتعلق به خبرها

وقوله صار للاجرام السماوية زيادة معنى في ذلك ما لي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات
في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتنطابق اثنين
منها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني
ولفظة مستور يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها
بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف
بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكره الشيخ في موضع اثره النظر
المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله
ما يلوح وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة
وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق والحكمة المشتملة عليها
متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما يجتمع
من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من راي المشائين
وبقوله او النقشان معا الى ما يقتضيه رايه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو الظاهر
اي وفي العالم النفساني اما نقشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الراي الاول او
النقشان معا بحسب الراي الثاني ش ح ولنفسك ان تنتقش بذلك العالم بحسب الاستعداد
وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه
ولازيدنك استبصارا ا ه هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها
في الفصل الثاني وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين
وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم
بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت
قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين ولكن
البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي

في عدة فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه فانبتت دون حركة الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى آلة وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة بالقوة فتتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلب بالمثال الاخير اكثر اعاده لتذكر احكامه وبدا باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه اي جعل الانجذاب بالفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر مبينا منقطعا بدون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل اليه اي اضله عن سلوك سهلة الحركة تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال اذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الجود والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها ولم يتأد

تنبيه الحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا تمكن منه صار النفس في حكم المشاهد وربما زال النقش الحسي عن الحس وبقيت هيئته في الحس المشترك فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهم

وليحضر

وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وفي امر النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن ومن مقدمة وهي تذكر ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه والارتسام بسبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث من حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول فيبقى بابقاء مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني ويبقى مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده **تنبيه** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام بالخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها البرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعد في الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسمى بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بتادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر

في باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك
على ما سياتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الحاصلة في معدن التخيل
والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في
التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا
تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم
من تلك الصور او لوحيهما فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه
تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح يجوز مشاهدة
ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة تعارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور
ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان العارض عن
هذه الانتقاشات شاغلان حسي خارج يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتزه
عن الخيال ابتزازا ويغصبه عنه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا
فيما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته
ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة ارتسام الصور
في الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع
يمنعهما عن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم
الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور
الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكانه يبتزه عن المتخيلة اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه
غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا
في النظر في غير الصور المحسوسة جبرا المتفكرة والمتخيلة على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس
المشترك فيما يضبطان المتفكرة والمتخيلة عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب المتصرفين فيه بما يعنيها

من الامور

من الامور المعقولة او الموهومة واما اذا سكن احد الشاغلين على ما سياتي فربما عجز الشاغل
الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان
الصغر ان امكن ان يقبل الصور الكثيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين
من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة
مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات
الى الجانب الآخر **تنبيه** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاكثر
بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر
المحتاجة ولست عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا على
ما نبهت عليه فيسكون من تصوات الطبيعي اكثر للنفس انجذابا الى مظاهرة الطبيعة شاغلا على
ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوالا في حكم
المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم
فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني
ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه
وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المتعبة للاعضاء فتجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس
لو لم تنجذب اليها لاضطربت في شانها لانهما الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل
امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه
بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء
والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود
الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن
القبول فتلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** اذا استولى على الاعضاء

الآخر ... مرض يجذب النفس كل الانجذاب الى جهة المرض ويشغلها ويكدّها عن الضبط الذي لها فضعف
احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين
معناه ظ وهي بحال التي اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك
لا يكون حدوثه غالبا لكن **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها عن
المحاكيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما
كانت النفس اقوى قوة اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر
فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها من مضادات
الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى لما فرغ من اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن
وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب
المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت
قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها
بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة
والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كان مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت
النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات
اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيحها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما
تنتقل على الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكات
لا غير وتنفعل النفس من محاكيات المتخيلة لشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس
كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكات قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها
الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى
كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى

كان

كان اشتغالها بما يشغلها من فعل آخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر اذا كانت
مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتثبتها
على ما تقربها اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان تكون للنفس
فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل
وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه
المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى السكون والفراغ فينجذب النفس
الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه
من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته ووهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام
النفس النطقية له طبعا لانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال ترجح
الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك يكون للنفس فلتات اي فرص تجدها النفس فجأة وساح
اي جرى والترجح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم
القدسي بغتة تخلص فيها من استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي يتأدى اثره الى
التخيل فيتصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في
احدى الحالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض
واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن
فيفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح عقلي تحرك التخيل اليه بسبب
احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال الكلالة وكان الوارد واردا غريبا صار منبها له
لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع
في جميع حركاتها وافعالها فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش
في لوح الحس المشترك **تنبيه** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها
هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق

والخيال اشراقا ومنها عن جنب الخيال الى الحس المشترك الى جهته وترتسم ما انتقش فيه منه كما يا والنفس الناطقة
مشاهدة لها غير صارفة عنه مثل ما قد تفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار
الاثر مشاهدا مبصرا او نهاما او غير ذلك وربما يكون شبا لامور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما
كان في اجل احوال الزينة مثال الاثر النازل من الذكر الحق مثل ما كقول النبي صلى الله عليه وآله ان روح
القدس نفث في روعي كذا او كذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح
في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل
هذا الفعل في المرضى والممرورين توهم الفاسدة وتخيلهم المنحرف لضعيف وانما يفعله في الاولياء
والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا
في الضعف والشدة فمنه ما يكون مشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون استماع صوت ما تقف فقط
يقال اتقف به اي صاح ومنه ما يكون مشاهدة مثال صور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنها ما
يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اعلى احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم
واستماع كلامه من غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية
او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص
اسباب جزئية لا محالة وان لم تحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا
ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتج للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه في تذكر امور منسية
نسيت وفي مصالح اخرى فهذه القوة تزعجها كل سانح الى هذا الانتقال ويضبطها وهذا الضبط اما لقوة
من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها لما تبديه الوضوح متمكن التمثل
وذلك صارف عن التلدد والتردد وضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك
محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها للخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل
باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان
السوداء قوله ما نستعين في انتقالات الفكر مستنتج للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخيرة لان طلب

مستنتج

لكد

الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا وهو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحد الاوسط وهو الجزء المستثنى
في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى
التي ذكرها هي ما تقتضيه التعقل والتفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة
اعني المتخيلة تزعجها اي تقلقها وتحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او يضبط
الى الا ان يضبط وتنضبط بسببين اما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت
التخيل على ما تريده ومنعته عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الاعمال الفكرية في امر يهمهم وانهما
شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد والالتفات يمنة ويسرة وعن التردد الى الذهاب
قداما وورا وكما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة وبسبب ذلك
ان القوى الحيوانية اذا اشتدت ادراكاتها قصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض
من ايراد هذا الفصل تمهيد قاعدة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية
حالتي النوم واليقظة الى التعبير والتأويل كما سيأتي **تنبيه** فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم
واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا
ان الخيال يمعن في انتقاله ويخلي عن الصريح فلا ينضبط الذكر وانتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون
قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون للنفس
بها عناية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وانما يعرض لك ذلك في هذه الاثار فقط
بل وفي ما تباشره من افكارك يقظان وربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت الى اشياء متخيلة
تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتعبر عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه فتنتقل عنه اليه
وكذلك الى آخره وربما تنقص ما اصله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما تنتقض بضرب من التحليل والابدال
للاثار الروحانية السانحة للنفس في النوم والتيقظ مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر
الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر بذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس
عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب ويكون معتنية بها فيحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه الا

ليست لهذه الانذار فقط بل والجميع الخواطر المختلفة فمنها ما لا يتصل الذهن عنه ومنها ما ينتقل عن الذهن و ينساه
وينقسم الى ما يمكن ان يعود وان يحفظ من التخيل والى ما لا يمكن ذلك **تذنيب** فما كان من الاثر الذي حفظه
الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج
الى تاويل وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص
والاوقات والعادات فالوحي الى تاويل والحلم الى التعبير الصراح الخالص واما يختلف التاويل والتعبير بحسب
الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال لا يفتقر الى مناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظاهر
او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او
بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم العقود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلب **اشارة**
انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية
للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص لذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من
الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث
فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يتخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا
ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجة او مدهش
اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تموج فان
جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبيعي وفي ضمنهما ايصال
فرصة للخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث
المختلطة اجدر كالبله والصبيان وربما اعان عليه الايهام في الكلام المختلط والايهام بمس الجن
وكل ما فيه تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يوقع لذلك اتصال
فتارة يكون لمحاق الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب
وتارة يكون مع تراءي شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة **ه** يريد ان من وراء الشد الحثيث
العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والدهش الرعدة والرجفة

اي رعده

اي رعده والرجفة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلالا ولمع وتموج مورا
اي تموج موجا وتهيا الفرصة اغتنامها والايهام ايثار الكلام المبهم المسمى بالفال للذي يمس من جنون يوسوس
والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان متوكل الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي
ذكرها مما يشغل بتاملها من يستنطق في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجة كالبلور المضلع
او الزجاجة المضلعة اذا اديرت مقابل شعاع الشمس او الشعلة القوية المشتعلة والمدهش للبصر بشفيفه
كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن والسواد المشبث
بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يتحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق
فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة مقابل الشمس او الشعلة والاشياء التي تموج فكالماء الذي
يتموج شديدا في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقي
الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ارادة الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور
الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي الظنون الامكانية
صيرت اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان لكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن
ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متواترة
في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح
جمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل
فيما يرومه وهذا من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب
فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل
يقال ربات القوم رباء اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة
للعقل المطلع على الغيب الغائب الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا اخر كلامه في كيفية الاخبار
عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى
التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف

بهم وزلزلوا او هلكوا الوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل او الطوفان او
خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا
تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأدى الى ان اقتص بعضها عليك لما فرغ عن
بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي ينسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب
سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما
قال نكادنا في التعجب ولم يقل اوقعنا في التعجب لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة
اياها بالخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان
موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من الجمادات وهو غير مناسب
لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** أليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة
انطباع بل ضرب من علائق آخر وقد علمت ان هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها
له بالجوهر حتى انه يهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء بفعل الزلقة ما لا يفعله وهم شله لو الجذع
على قرار وينبعث اوهام الناس فتغير مزاجا مدرجا او دفعة او ابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن
ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون
قد اثرت بمبدأ لجميع ما عددناه ومبادئها من الكيفيات كسيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه
مع بدنه ولا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس من
القوة حتى يفعل في اجرام آخر ينفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى
نفوس اخرى يفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فيقهر شهوة او غضبا
او خوفا من غيرها التذكر في هذا الفصل شيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة
في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن الا من جهة تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة
الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتأدى الى بدنها
مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وهيئات الحاصلة فيها من تلك الهيئات النفسانية وما ذكر ذلك ان

احدهما ان توهم الماشي على جذع زلقه كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على
قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فيثب بارده
وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه مرض ما
ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق اي يزداد انتعاش يقال فرق المريض من
مرضه افراق اي ابل واما التنبيه فهو الحكم من هذا انه ليس بعيدا ان يكون لبعض النفوس
ملكة تتجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس
مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك يؤثر ايضا
في اجسام العالم بمبادي لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات
هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كالافاقة اياه و
اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر من النفس الناطقة
لظنه بان العلة ليس تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه اولا ولو كان بالاثر فينبغي انه ليس كل
مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صوت الماء مبرد وليس
ببارد وانما الحار والمادة القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس لها من القوة
حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فيؤثر في
قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذ شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت
يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر
قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه
القوى من غيرها ايضا قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم
مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس القوية الشريفة تأثير اعظم من تأثير الوهم
ايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح والسرور جسمانية فالاستدلال
بكون القوى الجسمانية موجبة التغيرات ما على تجويز ان يكون للبدن ما قوة تنفعل من هذه الافعال

الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان تكون للنفس امثال القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال
بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل
عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل قوله هذا مبني على ظنه
بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر كلام الشيخ فيه لكن لما كان عند
الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة
الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ
ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلب
اسبابها والا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة **اشارة** مثل القوة ربما كانت
للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لشخصها وقد يحصل
المزاج وقد يحصل لضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل للاولياء
الابرار لما اثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة
وجب اسنادها الى علة تختص بتلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك القوة العلة
يجوز ان تكون نفس ما تختص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان تكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب
او لا بالكسب فاما الامام فهذه تغيير وتقرير كلامه ان يقال مثل القوة ربما كانت للنفس بحسب
المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي لعينها
الشخص الذي يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل المزاج طارئا وربما يحصل بالكسب كما للاولياء
والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية
عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب
ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوع واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك
مع وضوحه قد ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة** والذي يقع له هذا في
جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من

الاولى

الاولياء وتزيد تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي
يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرته نفسه من
غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه الغلو والشأو والغاية والامد والمعنى
ظ وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد
من الوسط من الجانب الذي يقابله **اشارة** الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ
فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون
المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط
هذا الشرط عن درجة الاعتبار النهك النقصان من المرض ونحوه يقال نهك فلان اي نحف
وضني ونهكته الحمى اي اضنته ومن يفرض اي يوجب انما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون
من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هي ومثالها من الامور
الظنية وان تأثير الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر ومثال منه جذب المقناطيس الحديد
وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة
كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي
تنبيه ان الامور الغريبة قد تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة
النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه
وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئة وضعية او بينها وبين
قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار
غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم
الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث لما فرغ من ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة
المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة
في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدؤه النفوس كما

من قسم يكون مبدأ الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأ الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظ والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية بازاء النيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للوقف والكلام للشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المقناطيس الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبروك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبين لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم يقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ابزي له اي عرض له واقبل قبله والطيش الترق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها واهملتها وذادة اي طرده والغرض من هذه النصيحة النهي عما يتعاطاه المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يعلمون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بالطرف الاخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم اختتم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هولاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضاء والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزأ منقرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما توتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت

العلم وصنعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا **ش** يقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة خلاصة منه والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف والابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراءة على الحركات وكل امر وصفاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحمقى الذين اي خادعته وعدل عنه والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وقد نوهت بالكسر فيهما ويتسرع التي تتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتاسى به اي تعزى واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر اعتقادهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها او معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون ينفرقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والواصلين مستغنون عن التعلم فيبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هولاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر بامتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم

تتوى دل

عن نزال الاقدام ويوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيها بالقياس الى طرف الحق وهو
نظرسيم الى الحق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط باحتياط البالغ عقلا ورسما حيث
ماذكره وختم به وصيته وحوائجه وفصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات
كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في فن الصناعة وتعذر المحال وتراكم
الاشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح المقال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا
ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والخطا وبعد ان ينظر بعين الرضا ويتجنب طريق العناد والله
ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ واليه المعاد والحمد لله اولا واخرا ظاهرا وباطنا
وصلواته على خير خلقه وصفوته من بريته محمد النبي واله الطاهرين والاكرمين
وسلم تسليما كثيرا كثيرا
فرغت من تحريره بعون الله تعالى
الكريم وتوفيقه يوم الاحد من
اثنا عشر من شهر رمضان سنة الف
من الهجرة ۹۱